

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويا

العدد الرابع

1987 • 1397

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى


بسم الله الرحمن الرحيم
شهر رمضان
الذي أنزل فيه القرآن
هدى للناس وبينات
من الهدى والفرقان
صدق الله العظيم



مجلة كلية الدعوة الإسلامية

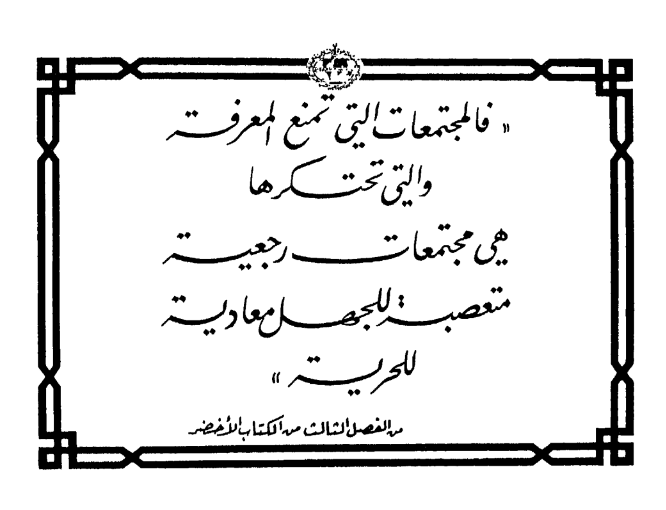
مجلة اسلامية . ثقافية . تصدر سنويًّا

ـددُ الرَّابِع

1987 - 139

تصدر عن كلية الدعوة الإسلامية

الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الإشتراكية العظمى - طرابلس



" فالمجتمعات التي تمنع المعرفة
والتي تحتكرها
هي مجتمعات رجعية
متعصبة للجهل معادية
للحرية "

من الفصل الثالث من الكتاب الأخضر



العدد الرابع

المراسلات : الجماهيرية العربية الليبية الشعبية الاشتراكية العظمى . طرابلس

كلية الدعوة الاسلامية ص . ب 2549 هـ 31523 .

ثمن النسخة 500 درهم ليبي أو ما يعادلها .

ٱلْمَقَالَاتُ وَٱلدِّرَاسَاتُ ٱلْوَارِدَةُ فِي ٱلْمَجَلَّةِ
تُعَبِّرُ عَنْ آرَاءِ أَصْحَابِهَا وَٱلْمَجَلَّةُ تُرَحِّبُ
بِمُنَاقَشَةِ تِلْكَ ٱلْآرَاءِ وَإِثْرَائِهَا.

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

الكاتب المسلم لا يتناول قلمه من أجل التباهي والتعالم ولا يسطر كلماته من أجل الثناء أو الترف الفكري . إنه يحمل رسالة وأمانة ، وإنه يعالج قضايا ويتصدى لمسؤوليات جسام ؛ يعبر عنها فيعبر عن هموم ومشاكل وآمال المسلمين في حاضرهم ومستقبلهم .

من هنا كانت مسؤوليات ذلك الكاتب تتطلب حرارة الكلمات وصدقها لأنها نابعة من الضمائر الصحاح والمشاعر النبيلة ، كما تتطلب السماحة وبعد النظر النابعين من النوايا الحسنة والقلوب الصافية غير المشوبة بالكراهية والأنانية .

وإذا كان ذلك أول متطلبات الكاتب المسلم ، فهو ليس آخرها دون ريب ، لأن تلك القضايا وذلك الصدق في التعبير عنها يحتاج إلى وسيلة التوصيل الجيد المتمثلة في فن الكتابة العلمية والتبليغ المنطقي السليم ، كما يحتاج إلى الالمام الشامل بواقع المسلمين وخصائص الثقافة الاسلامية .

والكاتب المسلم وهو يعالج واقع المسلمين أو يدرس تراثهم وحضارتهم أو

يخطط لمستقبلهم ومصائرهم يحتاج إلى المنهج العلمي السليم في تحليله ودراساته مثل حاجته إلى الأداة السليمة لعرض ما توصل إليه من استنتاجات واقتراحات .

وقد أعطت هذه المجلة على نفسها عهداً منذ تأسيسها أن تتيح الفرصة أمام البحوث والدراسات الجادة في مجال الدعوة إلى الإسلام أو دراسة أحوال المسلمين وتراثهم ولغتهم ومستقبلهم ، وهي من أجل ذلك وسعت أبواب الكتابة فيها لكي تشمل كل المجالات الثقافية الإسلامية ، بل والدراسات الحديثة ذات الصلة القريبة أو البعيدة من العربية والإسلام ، كما فتحت أبوابها للكُتّاب من جميع أرجاء العالم الإسلامي لتقديم إسهاماتهم الكريمة ، فكان في هذا العدد مثلاً الكاتب السوداني والباكستاني والسوري والمصري والكردي والفلسطيني والليبي . .

والمجلة وهي تضع صفحاتها المتواضعة في خدمة الإسلام لتحث الكُتّاب المسلمين على أن يرسموا عليها وعلى مثيلاتها من المجلات الإسلامية الجادة ملامح المستقبل الأمثل المعتمد على دفقات المنبع الصافي لهذا الدين الحنيف .

التحرير

أهمّية الإنسان ومفهومه وأبعاد الطبيعة البشريّة في الفكر الإسلاميّ

الدكتور
عمر محمد التومي الشيباني

إنه لا غنى لشعوب وأقطار الأمة العربية الإسلامية في عصرها الحديث من أن تبني لنفسها فلسفة تربوية تقدمية شاملة ، تستمد أصولها ومبادئها من تعاليم دينها الإسلامي ومن تراثها وفكرها العربي الإسلامي الأصيل ، وفي الوقت نفسه تأخذ بأحسن وأنسب ما أنتجه فكر وثقافة وحضارة عصرها ، وبذلك تجمع في فكرها التربوي بين الأصالة والمعاصرة ، وتربط بين ماضيها وحاضرها ومستقبلها .

على أن الرجوع إلى الفكر العربي الإسلامي الأصيل ، في بناء الفلسفة التربوية العربية ، ليس مجرد رجوع إلى تراث ماض

يجب الحفاظ عليه لتأكيد أصالة الفكر التربوي العربي المعاصر، بل هو رجوع إلى مصدر حيوي دينامي متجدد ومتطوّر على مر العصور والأزمان ، يمتلك من المرونة في مبادئه وقواعده العامة المتعلقة بتنظيم الحياة البشرية ما يجعله صالحاً لكل زمان ومكان ، وذلك بالإضافة إلى ما في هذا الرجوع من تأصيل للفكر التربوي العربي الحديث وربط لحاضر الفكر التربوي العربي بماضيه وتأكيد لشخصية الأمة العربية الإسلامية .

والدين الإسلامي الذي يستمد منه الفكر الإسلامي بجميع ضروبه ومجالاته أصوله ، فيه من المبادىء والقواعد العامة الثابتة ما يصلح لكل زمان ومكان ويناسب البشرية على اختلاف أزمانها وظروفها ، ويتناسب مع فطرة الإنسان الثابتة ، ويزكي هذه الفطرة ويحافظ عليها .

وهذه المبادىء كثيرة متعددة ، منها ما يتعلق بتنظيم العلاقة بين الإنسان وربه ، كالمبادىء المتعلقة بالعقائد الدينية التي يجب على الإنسان أن يؤمن بها على وجه ثابت لا يتغير والمبادىء المتعلقة بتأدية العبادة لربه ، ومنها ما يتعلق بتنظيم العلاقة بين الإنسان وبني جنسه وبقية عناصر الكون المحيط به كالمبادىء المتعلقة بالقواعد والمعاملات الشرعية ، والمبادىء المتعلقة بالقواعد الخلقية العامة والفضائل الخلقية الأساسية الثابتة ، كالصدق والأمانة والإخلاص وما إلى ذلك ، والمبادىء المتعلقة بالقواعد الاجتماعية الأساسية كالعدل والمساواة واحترام الكرامة الإنسانية واحترام حرية الإنسان وما إلى ذلك ، والمبادىء الفلسفية المتعلقة بطبيعة الكون وبطبيعة الإنسان في شكله الفردي أو الجماعي وبطبيعة المعرفة البشرية وبطبيعة القيم الإنسانية بصورة عامة ، وهي المبادىء التي تدرسها أية فلسفة عامة أو تطبيقية ، في مباحثها الرئيسة الثلاثة ، وهي : « مبحث الوجود » ، ومبحث المعرفة البشرية ، ومبحث القيم الإنسانية .

والذي يهم هذا البحث ، في المقام الأول ، هو الفلسفة التربوية التي تعتبر إحدى الفلسفات التطبيقية ، كما يهم هذا البحث من مبادىء هذه الفلسفة التربوية ، المبادىء المتعلقة بنظريتها إلى الإنسان وبموقفها من القضايا المتعلقة بطبيعة هذا الإنسان ، وهي المبادىء التي تمثل جانباً مهماً من « مبحث الوجود فيها » Ontology ، وهو المبحث الذي يهتم بدراسة طبيعة الكون وطبيعة وقضايا الإنسان والمجتمع اللذين يعتبران عنصرين ومظهرين من عناصر ومظاهر الوجود الواسع ،

ويخضعان لنفس القوانين العامة التي يخضع لها هذا الوجود الحادث أو الكون في عمومه .

وبالنسبة لطبيعة وقضايا الانسان بالذات ، فإنه لا غنى للفلسفة التربوية العربية من تحديد موقفها من هذه الطبيعة والقضايا في إطار فكرها العربي الإسلامي الأصيل ، لأن الإنسان ركن أساسي في أية عملية تربوية ، بل هو لبّها ومركزها ، حيث إنه لا يمكن للعملية التربوية أن تتحقق بدونه . فالتربية في أبسط معانيها هي ذلك الجهد الذي يبذل في سبيل مساعدة الكائن البشري أو الإنسان على كشف وتفتيح وتنمية استعداداته ومواهبه وميوله وقدراته ، وفي سبيل إحداث التغيرات المرغوبة في سلوكه وشخصيته وتوجيهه والأخذ بيده إلى ما فيه خيره في الدنيا والآخرة وما فيه خير مجتمعه العربي الإسلامي .

ومن القضايا الأساسية ذات الارتباط بطبيعة الإنسان وبتربيته والتي لا بد لأية فلسفة تربوية عربية شاملة أن تحدّد موقفها منها في إطار فكرها العربي الإسلامي الأصيل ، وفي إطار الفكر الإنساني المعاصر الذي يعبر عن روح العصر الحديث وعن مقتضياته ومتطلباته واحتياجاته ، دون أن يمّس الأصول والثوابت في الفكر العربي الإسلامي الأصيل ، هي القضايا التالية :

1 ـ أهمية الإنسان وتكريمه وتفضيله على سائر المخلوقات .
2 ـ مفهوم الإنسان وتفسيراته .
3 ـ أبعاد الطبيعة البشرية وتكاملها .

هذه هي أهم القضايا والنقاط المتعلقة بأهمية الإنسان وطبيعته ورسالته في الحياة ، والتي سيتناولها هذا البحث بالشرح والمناقشة الموجزين في إطار الفكر العربي الإسلامي الذي يستمد أصوله من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ومن آثار وأقوال السلف الصالح المعبّرة عن الشخصية الثقافية الإسلامية .

والمبادىء والمعتقدات التي سيذكرها هذا البحث بخصوص هذه القضايا والجوانب ينبغي أن تكوّن جزءاً هاماً من الفلسفة التربوية العربية الإسلامية التي يتوقع منها توجيه التعليم العربي حاضراً ومستقبلاً ، مستفيدة من تراث وفكر الأمة العربية الإسلامية ، مع عدم إهمالها لمعين الحاضر وإبداعاته وتجاربه الصالحة

المفيدة ، حتى يتحقق لها الجمع بين شرطي الأصالة والمعاصرة اللذين لا غنى عنهما لأية فلسفة تربوية عربية صالحة .

1 ـ أهمية الإنسان وتكريمه وتفضيله على سائر المخلوقات :

وبالنسبة للقضية أو النقطة الأولى من القضايا والنقاط السالفة الذكر ، فإنه ينبغي أن يعتبر الإيمان بأهمية الإنسان في جميع عمليات وجهود التنمية وبمكانته وتكريمه وتفضيله على سائر المخلوقات ، أحد المبادىء الأساسية التي ترتكز عليها فلسفة التربية العربية ، حيث إن الإنسان في المفهوم الصحيح لأهميته ودوره في الحياة يعتبر أداة التنمية وغايتها في آن واحد ، بحيث لا يمكن أن تتحقق تنمية أو تقدم أو تطور في الحياة إلا طريق الإنسان وبواسطته . والتنمية في حقيقة أمرها هي مشكلة بشرية ففي المقام الأول، وذلك قبل أن تكون مشكلة مادية. ولا قيمة لأية تنمية إذا لم تبدأ بتنمية الإنسان ، وإذا لم تعط لتنميته الأسبقية في استثماراتها وجهودها الإنمائية ، لأن الإنسان هو الذي يفكر ويبدع ويخترع ـ بعون الله وتوفيقه ، ويعطي الأشياء والسلع المصنوعة قيمتها الحقيقية بما يضيفه عليها من صنعة وعمل مبدع ودقيق جيد . وهو الذي يحول الثورة العلمية والتقنية إلى ثورة إنسانية تخدمه وتخدم المجتمع الذي يعيش فيه . وهو الذي يستطيع بذكائه وعلمه وعمله المبدع أن يسخر الموارد الطبيعية المادية على اختلاف أنواعها وأشكالها لخدمته وخدمة مجتمعه وأمته .

وبالنسبة للعمل التربوي على وجه الخصوص ، فإن الإنسان ـ كما سبقت الإشارة منذ قليل في مقدمة هذا البحث ـ ركن أساسي في أية عملية تربوية ، بحيث لا تتم هذه العملية ولا يتحقق مفهومها بدونه . فهو الأداة والغاية لكل تربية مقصودة أو غير مقصودة .

والإيمان بأهمية الإنسان مبدأ أكّده الإسلام والفكر الإسلامي قبل أن تؤكده النظريات الفلسفية والتربوية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية الحديثة . فقد اهتم الإسلام والفكر الإسلامي بالإنسان اهتماماً بالغاً ، فبيّنا بوضوح كافة الجوانب المتعلقة بمصدر وسر وجوده والغاية من حياته والمصير الذي ينتظره في حياته الأخرى ، كما وضّحا الكثير من خصائصه ومميزاته ومكونات شخصيته ووجهاه إلى ما ينبغي أن تكون عليه علاقته بربه وبنفسه وبأفراد أسرته وأفراد مجتمعه وأمته

الإسلامية وبالإنسانية عامة وبكل ما في هذا الكـون من موجـودات . ويكفي دليلاً عـلى اهتمام الإسـلام بالإنسـان أنه ذكـر في القرآن الكـريم وحـده في نيف وسـتين موضعاً منه، وقد جاء ذكره ثلاث مرات في أول سـورة نزلت من القـرآن الكريم ، وهي سورة العلق .

وبالإضافة إلى الآيات القـرآنية التي ورد فيهـا ذكر الإنسـان صراحـة بالعـدد المـذكور ، هنـاك آيات قـرآنية كثيـرة أخرى تحـدثت عن الإنسـان ضمنـاً في نـطاق حديثها عن البشر ، أو الإنس ، أو الناس ، أو المؤمنين ، أو بني آدم ، أو في نطاق مخاطبتها لهؤلاء .

والإسلام كما يؤكد أهمية الإنسـان ، فإنـه يؤكد أيضـاً تكريمـه وأفضليته عـلى سـائر المخلوقـات والموجـودات في هذا الكـون . فقد أشـار كثير من آيـات القـرآن الكريم والأحاديث النبوية الشـريفة وآثـار السلف الصالـح إلى ما أنعم الله بـه على الإنسـان من نعم كثيرة تؤكـد جميعاً أهميـة الإنسـان وتكـريمـه وتفضيله عـلى سـائـر المخلوقات .

ومن مظاهر تكريم الله للإنسـان : أنه نفـخ فيه من روح من عنـده ، وزوده بالمواهب والطاقات البدنية والعقلية والعاطفية وبالمؤهلات والأدوات الضروريـة التي تمكنـه من البحث والكشف عما في هـذا الكـون من إمكـانـات ومن تعمـير الأرض والرقي بالحياة ومن السيطرة على كثير من عناصر الكون وتسخيرهـا لفائـدته وفـائدة المجتمع الذي يعيش فيه ومن إحداث التغيّرات المرغـوبة فيـما يحيط به من جـوانب الكون والحياة ، وجعله من أقوى وأجمل ما في الكون من عناصر ، وصـوره فأحسن تصويره ، وخلقه في أحسن تقويم ، وأسجـد له مـلائكته سجـود تعظيم وتقـدير ، واستخلفـه في الأرض ليمشي في مناكبهـا ويكشف أسرارهـا ويستفيد من خيـراتهـا ويتصرف فيها بما يرضي ربه ويخدم مصالحه ومصالح المجتمع الذي يعيش فيـه ، و حمّله أمانة التكاليف ومسئولية حريـة الإرادة والاختيار والمحـافظة عـلى القيم وتعمير الأرض وتغيير الواقع المادي الذي حوله لصالحه وصالح مجتمعه ، بعيـداً عن الظلم والاستغلال ، وسخر له ما في السموات والأرض لمساعـدته عـلى القيام بمسئـوليات الخـلافة وعـلى تحقيق رسالتـه في الحياة وعـلى تلبية حـاجاتـه ومتطلبـاته في الحيـاة ، وليجعل من وجوده غاية سامية تتفق مع حكمته تعالى العليا وعدله المطلق وليختبره في النهـاية عـما قام بـه تجاه مسئـولية الخـلافـة ، وأعـطاه حـريـة الإرادة والاختيـار

والتصرف وحمله مسئولية حريته واختياره وتصرفه ، وشرفه بإرسال الرسل وأنزل الأديان السماوية المتعاقبة لتأخذ بيده إلى طريق الحق والخير ولتتولى تذكيره بالعهد الأزلي الذي أخذه على نفسه من توحيد الله وعبادته ولتتولى تنبيهه إلى أعظم قضيتين في حياته ، وهما : الشعور بكرامته والمحافظة عليها ، والشعور بوجود الله ومعرفته وحبه ومراقبته الدائمة .

ومن مظاهر تكريم الله للإنسان وتفضيله إياه على سائر المخلوقات أيضاً أنه أمر بكل ما يؤكد كرامته وحرمته ومصلحته وأمنه وحريته وبكل ما يحافظ على حياته وأمنه وحريته وشرفه وعرضه وماله ، ونهى عن كل ما يمس بكرامته أو يضر بحياته أو أمنه أو شرفه أو عرضه أو ماله ، فحرّم سفك دمه إلا بالحق ، كما حرم غيبته والاعتداء على حريته وظلمه وسبه والتنقيص من شأنه والنيل من شرفه وعرضه ، لأن عرض الإنسان أعز عليه من ماله، وجرح العرض أشد إيلاماً للنفوس الشريفة من جراحات الأبدان ، لأنه يصيب كرامة الإنسان ويخفض من مكانته الاجتماعية . وهذا أصعب على النفس من الأضرار المادية .

وتكريم الإنسان وتفضيله على سائر المخلوقات لا يرجعان في الإسلام إلى جنسه أو لونه أو شكله أو جماله أو ماله أو نوع عمله أو مركزه الاجتماعي والاقتصادي أو الفئة الاجتماعية والاقتصادية التي ينتمي إليها ، وإنما يرجعان إلى إيمانه وتقواه في عبادة الله وعمارة الأرض ، وإحساسه العميق بالغاية من وجوده الإنساني ومن الوجود كله من حوله ، ودقة تصوره للنواميس الإلهية وارتباط الأحداث والأشياء بها ، فلا يعيش عمره لحظة لحظة ، ولا حادثة حادثة ، بل يرتبط في تصوراته الزمان والمكان والماضي والحاضر والمستقبل . ثم يرتبط هذا كله بالوجود الكبير ونواميسه ، وبإرادة عليا مدبرة ، لم تخلق الناس عبثاً ولم تتركهم سدى[1] .

كما يرجع ذلك التكريم والتفضيل اللذان خص الله بهما الإنسان إلى ما يمتاز به الإنسان من عقل وقدرة على التفكير والتدبّر واستنتاج النتائج العامة من جزئياتها والابداع والاختراع والتعلّم والقيام بمختلف العمليات العقلية العليا الأخرى ، وما يمتاز به من قدرة على وضع الأسماء والمصطلحات لكل جديد في كل عصر وجيل ، وعلى ضبط غرائزه ودوافعه وكبح جماح شهواته ونزواته ، وعلى الترقي الخلقي

(1) د. التهامي نقرة ، في ضوء القرآن والسنة . تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، 1976 ، ص 105 .

والاجتماعي ، وعلى تحمل المسئولية نحو نفسه ونحو مجتمعه وعلى بناء علاقات اجتماعية واعية مع غيره ، وعلى تحمّل المسئولية نحو نفسه ونحو مجتمعه ، وعلى تسخير معارفه ومهاراته وخبراته في خدمة غيره ، وعلى الإنشاء والتعمير والتجديد المستمر ، وعلى بناء الحضارة ، إلى غير ذلك من الخصائص والصفات التي خص الله بها الإنسان دون غيره من المخلوقات ، فاستحق بها التكريم والتفضيل على غيره من المخلوقات ، نعمة من الله وفضلاً ، وما أكثر نعم الله وأفضاله على الإنسان ، وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ، إن الله لغفور رحيم ﴾ (النحل : 18) . ويقول جل شأنه في موضع آخر من كتابه العزيز : ﴿ وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ، إن الإنسان لظلوم كفار ﴾ (إبراهيم : 34) . ويقول جل شأنه أيضاً : ﴿ ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض ، وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ﴾ (لقمان : 20) .

والآيات القرآنية الكريمة وآثار السنة النبوية المطهرة وآثار السلف الصالح التي تؤكد كرامة الإنسان وتفضيله على كثير من مخلوقات الله ، وتحدد المقياس الرئيس لتكريمه وتفصيله ، وتذكره بنعم الله الكثيرة عليه التي استحق بها التكريم والتفضيل على المخلوقات الأخرى كثيرة يصعب حصرها فضلاً عن شرحها وبيان أبعادها في هذا البحث الموجز . وتكفي الإشارة إلى بعض هذه الآيات والآثار التي تؤكد تكريم الإنسان وتفضيله على كثير من مخلوقات الله لإيمانه وتقواه وتذكره بما أنعم الله عليه من : جمال الخلقة ، وحسن التصوير ، وأمر الملائكة بالسجود له تكريماً وتقديراً له ، وجعله خليفة في الأرض ، وتحميله أمانة التكاليف الشرعية ومسئولية خلافة الأرض وتعميرها بالعمل الصالح المتقن المثمر وبالعدل والإحسان في كل شيء ، وتسخير كل شيء في هذا الكون لخدمة مصالحه وتلبية حاجاته ، وجعل المهابة منه في نفوس الحيوانات ، وتحريم قتله إلا بالحق ، وتحريم الإعتداء على النفس البشرية واعتبار النفوس البشرية كلا لا يتجزأ ، بحيث يكون من اعتدى على إحداها كأنما اعتدى عليها جميعاً ، والنهي عن النيل من شرفه أو عرضه وعن سوء الظن به وعن الانتقاص من شأنه بالسخرية أو الهمز أو اللمز أو التنابز بالألقاب أو السب وعن الاعتداء على ماله[2] .

---

(2) ينظر كتابنا : فلسفة التربية الإسلامية . طرابلس : الشركة العامة للنشر والتوزيع والاعلان ، 1975 ، ص 71-80 .

ومن هذه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والآثار السلفية التي عبّرت عن هذه المعاني ما يلي :

قوله تعالى : ﴿ ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً ﴾ (الإسراء : 70) .

وقوله تعالى : ﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ (الحجرات : 13) .

وقوله تعالى : ﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ﴾ (التين : 4) .

وقوله تعالى : ﴿ وصوركم فأحسن صوركم ، ورزقكم من الطيبات ﴾ (غافر : 64) .

وقوله تعالى : ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ، فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين ﴾ (البقرة : 33) .

وقوله تعالى : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال : إني أعلم ما لا تعلمون ﴾ (البقرة : 29) .

وقوله تعالى : ﴿ هو الذي جعلكم خلائف الأرض ، ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم ﴾ (الأنعام : 167) .

وقوله تعالى : ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان ، إنه كان ظلوماً جهولاً ﴾ (الأحزاب : 72) .

وقوله تعالى : ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً . . . ﴾ (البقرة : 29) .

وقوله تعالى : ﴿ وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه ﴾ (الجاثية : 13) .

وقوله تعالى : ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها ، وكلوا من رزقه ، وإليه النشور ﴾ (الملك : 15) .

وقوله تعالى : ﴿ الله الذي خلق السموات والأرض ، وأنزل من السماء ماء

فأخرج بـه من الثمرات رزقـاً لكم ، وسخر لكم الفلك لتجـري في البحر بـأمره ، وسخـر لكم الأنهار ، وسخـر لكم الشمس والقمـر دائبـين ، وسخــر لكم الليـل والنهار ﴾ (إبراهيم : 32-33) .

وقـوله تعـالى : ﴿ الله الـذي سخـر لكم البحر لتجـري الفلك فيه بـأمره ، ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون ﴾ (الجاثية : 12) .

وقوله تعالى : ﴿ والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون ، وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس ، إن ربكم لرءوف رحيم ، والخيل والبغـال والحمير لتـركبوهـا وزينة ويخلق ما لا تعلمون ﴾ (النحل : 5-8) .

وقوله تعالى : ﴿ وذللناها لهم ، فمنها ركوبهم ومنها يأكلون ﴾ (يس : 72) .

وقـولـه تعـالى : ﴿ ولا تقتلوا النفس التي حـرم الله إلا بالحق﴾ (الأنعــام : 151) .

وقوله تعالى : ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجـزاؤه جهنم خالـداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذاباً عظيماً﴾ (النساء : 93) .

وقوله تعـالى : ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ، إن الله كان بكم رحيـماً ﴾ (النساء : 29) .

وقوله تعالى : ﴿ من أجل ذلـك كتبنا عـلى بني إسرائيـل : أنه من قتـل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض ، فكأنما قتل الناس جميعاً ﴾ (المائدة : 32) .

وقـوله تعـالى : ﴿ إن الذين يحبـون أن تشيع الفـاحشـة في الـذين آمنـوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ (النور :19) .

وقـوله تعـالى : ﴿ ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضـاً ، أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيـه ميتاً فكـرهتموه ، واتقـوا الله إن الله تواب رحيم ﴾ (الحجـرات : 12) .

وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنـوا اجتنبوا كثيـراً من الظن إن بعض الـظن إثم ﴾ (الحجرات : 12) .

وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ، ولا نساء من نساء عسى أن يكن خيراً منهن ، ولا تلمزوا أنفسكم ، ولا تنابزوا بالألقاب ، بئس الاسم الفسوق بعد الإيمان ، ومن لم يتب فأولئك هم الظالمون ﴾ (الحجرات : 11) .

وقوله تعالى : ﴿ لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ، . . . ﴾ (النساء ، الآية 29).

وقوله ﷺ : « لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ، كلكم لآدم وآدم من تراب » .

وقوله ﷺ : « كل المسلم على المسلم حرام : دمه وعرضه وماله » .

وقوله ﷺ ضمن خطبته في حجة الوداع : « فإن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا » (رواه البخاري) .

وقوله ﷺ : « سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر » (رواه مسلم) .

وقوله ﷺ : « لا يحل لمسلم أن يروع مسلماً » (رواه أبو داود) .

وقوله ﷺ : « من أُذِلَّ عنده مؤمن وهو يقدر أن ينصره أذلّه الله عز وجل على رؤوس الخلائق » (ذكره المقدسي في مختصر المنهاج) .

وقوله ﷺ عن ربه في حديث قدسي : « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرماً ، فلا تظالموا » (رواه مسلم) .

وقوله ﷺ : « لا تغتابوا المسلمين ولا تتبعوا عوراتهم ، فإنه من تتبع الله عورته يفضحه في جوف بيته » (ذكره المقدسي في مختصر المنهاج) .

وقوله ﷺ : « وإياكم والغيبة ، فإن الغيبة أشد من الزنا . إن الرجل قد يزني ويشرب، ثم يتوب ويتوب الله عليه ، وإن صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه » (ذكره المقدسي في المرجع السابق) .

وقوله ﷺ في ذم النميمة : « لا يدخل الجنة قتات » ، أي نمام (ذكره المقدسي في المرجع السابق) .

وقوله ﷺ : « من حمى مؤمناً من منافق يعيبه ، بعث الله ملكاً يحمي لحمه

يوم القيامة من نار جهنم » (ذكره المقدسي في المرجع السابق) .

وقوله ﷺ في ذم السؤال للغني عنه حفظاً لكرامة الإنسان : « من سأل وله ما يغنيه ، جاءت مسألته يوم القيامة خدوشاً أو كدوحاً في وجهه » (حديث حسن، ذكره المقدسي في المرجع السابق) .

وقوله ﷺ في نفس الموضوع أيضاً : « لا تزال المسألة بأحدكم حتى يلقى الله عز وجل ، وليس في وجهه مزعة لحم » (أخرجاه في الصحيحين) .

٢ ـ مفهوم الإنسان وتفسيراته في الفكر الإسلامي :

وبالنسبة للقضية الثانية من القضايا السالفة الذكر التي تعهد هذا البحث بمناقشتها ، وهي القضية المتعلقة بمفهوم الإنسان وتفسيراته في الفكر العربي الإسلامي والفكر الإنساني بصورة عامة ، فإن من يرجع إلى هذا الفكر بنوعيه الإسلامي والإنساني يجد فيها سجل منه العديد من التعريفات والتفسيرات التي تحاول أن تعرّف أو تفسر الإنسان وتحدد مفهومه وتلقي الضوء على أهم أبعاد طبيعته وأهم خصائصه المميزة .

وهذه التعريفات أو التفسيرات التي يجدها الباحث تختلف في درجة شمولها ودقة تصويرها لمفهوم وطبيعة الإنسان وفي الجانب أو الخاصية التي تركّز عليها في تحديدها لمفهوم الإنسان . كما تختلف هذه التعريفات أو التفسيرات باختلاف نزعات ومذاهب القائلين بها الفلسفية وباختلاف تخصصاتهم العلمية واختلاف الجوانب التي يهتمون بها في طبيعة الإنسان وشخصيته .

وعلى سبيل المثال تمكن الإشارة الموجزة إلى بعض هذه التعريفات أو التفسيرات مرتبطة بالتخصص العلمي للقائلين بها ـ على النحو التالي :

(أ) عرّف فلاسفة اليونان القدماء وكثير من الفلاسفة المسلمين الذين قفوا أثر فلاسفة اليونان كالفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ـ الإنسان بأنه : حيوان ناطق ، أو حيوان متكلم ، أو حيوان مفكر .

(ب) وعرفه علماء الدين من فقهاء وغيرهم بأنه : المخلوق أو الكائن الحي

المتدين ، أو ذو النزعة نحو الإيمان بالغيب ، أو هو الحيوان الذي يستطيع أن يميز بين الحلال والحرام .

(جـ) وعرَّفه علماء الأخلاق بأنه : الحيوان الأخلاقي أو المخلوق ذو النزعة الخلقية ، أو المسئول خلقياً ، أو ذو الأفعال الإرادية ، أو ذو القصد والنية في أفعاله ، أو الذي يحمل أمانة الاختيار الإرادي ، أو هو المخلوق القادر على السيطرة على نزواته وشهواته وعلى ضبط دوافعه وعلى إعلائها والسموّ بها وإبدالها .

(د) وعرفه علماء الاجتماع والاقتصاد وذوو الاهتمام بنشأة وتطور الثقافات والحضارات بأنه : الحيوان الاجتماعي ، أو ذو النزعة الاجتماعية ، أو ذو الاستعداد لبناء علاقات اجتماعية وللتعاون الاختياري مع غيره من بني نوعه ، أو ذو الاستعداد لصنع ثقافة وحضارة ، أو هو الحيوان التقني الصانع الذي يصنع التقدم ويثري الحياة التي حوله .

(هـ) وعرفه علماء اللغة بأنه الحيوان الرامز أو القادر على استعمال الرموز ، وعلى الأخص الرموز اللغوية ، أو هو الحيوان القادر على استعمال اللغة ، وعلى وضع المصطلحات لما يوجد حوله من أشياء وعلى تسمية الأشياء لتمييز بعضها عن بعض[3] .

إلى غير ذلك من التعريفات والتفسيرات التي ذكرها العلماء المسلمون وغيرهم قديماً وحديثاً ، وحاولوا أن يضمنوها أهم خصائص الإنسان ومكونات طبيعته في نظرهم ، كل حسب طبيعة تخصصه ومركز اهتمامه في طبيعة الإنسان . وهي تختلف في درجة شمولها للصفات الذاتية الملازمة والثابتة غير المفارقة بالنسبة للإنسان .

ولعل أكثر التعريفات السابقة تداولاً بين الفلاسفة والعلماء القدماء وأكثرها شمولاً في المعنى والمدلول ، هو التعريف الذي أتى به الفلاسفة اليونانيون والفلاسفة المسلمون القدماء ، والذي يحاول أن يحدد مفهوم الإنسان بأنه « الحيوان الناطق » . فهذا التعريف هو الذي يمكن أن يطلق عليه حقيقة بأنه « تعريف بالحد » وبأنه « تعريف جامع مانع » ، لأنه لا يخرج عنه أي فرد من أفراد النوع الإنساني ولا يدخل فيه أي شيء من خارج النوع الإنساني .

(3) ينظر نفس المرجع السابق ، ص 81-83 . .

ويأتي شمول وكمال هذا التعريف من أنه يتكوّن من الجنس القريب بالنسبة للنوع الإنساني ، وهو « الحيوانية » أو كون الإنسان حيواناً ، ومن الفصل القريب الذي هو « النطق » الذي يتجاوز معناه مجرد القدرة على الكلام إلى القدرة على التفكير وعلى القيام بغيره من العمليات العقلية العليا وما يرتبط بهذه القدرة العقلية من خصائص أخرى تميّز الإنسان عن غيره من أنواع الحيوان . وقد تضمنت التعريفات السابقة الإشارة إلى بعض هذه الخصائص .

والجنس القريب والفصل القريب اللذان يتكوّن منهما التعريف السالف الذكر ـ « الإنسان حيوان ناطق » ـ هما الركنان أو العنصران العقليان اللذان تتكوّن منهما ماهية الإنسان في العقل . وليس « للحيوانية » التي هي جنس الإنسان ، ولا « للنطق » الذي هو فصله وجود خارجي متميّز ، لأنه لو كان لأحدهما مثل هذا الوجود الخارجي المتميز المستقل لامتنع من الناحية المنطقية حمل أحدهما على الآخر ، لأن المتمايزين بالوجود الخارجي ـ كما يقول علاء الدين الطوسي (ت 887 هـ / 1482م) ـ « لا يمكن حمل أحدهما على الآخر . ومعنى الحمل أن المتغايرين مفهوماً متحدان ذاتاً ، ولو كان لكل واحد منهما وجود مستقل لما اتحدا ذاتاً . . . ففي الوجود شيء واحد هو زيد مثلاً . فإذا تصوره العقل ينتزع منه ماهية كلية : من أمر مبهم محتمل للإنسان والفرس وغيرهما ، غير مطابق بنفسه لشيء منهما ، وهو جنسها الذي هو « الحيوان » ، ومن أمر آخر يحصّل الأول ويعينه ، أي يجعله مطابقاً لحقيقة زيد ، وهو فصلها الذي هو « الناطق » . فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد ، وهي الإنسان . فهما جزآن عقليان للإنسان لا خارجيان »[4] .

وحقيقة الإنسان لا يمكن تصورها كاملة إلا باجتماع الجنس القريب والفصل القريب في تعريفه ، وهما : « الحيوانية » و« النطق » . فطبيعة الجنس ـ كما يقول ابن سينا (ت 428 هـ / 1038 م) ـ ناقصة وغير محددة ، ما لم تضف إليها طبيعة الفصل البسيط أو غير البسيط . فالفصل يتم به كمال النوع من حيث هو نوع[5] .

---

(4) علاء الدين الطوسي ، تهافت الفلاسفة . (تحقيق : د.رضا سعادة) ، بيروت : الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع ، 1981 ، ص 198 .

(5) أبو علي الحسين بن سينا ، الشفاء : الطبيعيات ، رقم (6) النفس . (تحقيق : د. جورج قنواتي وسعيد زايد) ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1975 ، ص 6 .

وللإنسان صفات ذاتية لا يمكن فهم ماهيته إلا بها ، وأخرى عرضية لا يتوقف فهم ماهيته عليها . والصفات الذاتية كثيرة متعددة . منها ما يأتي مقولاً في جواب « ما هو » ، ومنها ما ليس كذلك . ويأتي في مقدمة الصفات الذاتية للإنسان التي تقال في جواب : « ما هو الإنسان ؟ » - صفتا « الحيوانية » و« النطق » اللتان يقالان في جواب : « ما هو الإنسان ؟ » . ولكن الإنسان إنما هو ما هو ليس بواحد منهما ، بل بهما معاً مجتمعين ، بحيث يقال : « الإنسان حيوان ناطق » .

وإذا كان الجزء الأول من التعريف - وهو « الحيوان » - يعبر عن الجنس القريب للإنسان ويصدق على جميع أنواع الحيوان التي لا يعدو الإنسان أن يكون أحدها ، فإن الجزء الثاني منه ، وهو « الناطق » ، يعبر عن الفصل القريب للإنسان الذي يميزه عن بقية أنواع الحيوان .

ويندرج تحت هاتين الصفتين الذاتيتين للإنسان - الحيوانية والنطق - كثير من الصفات الذاتية والعرضية الأخرى . فمن الصفات الذاتية الأخرى التي تندرج تحتها صفات : الجوهرية ، والجسمية أو التجسم ، والتغذي ، والنمو ، والإحساس ، والحركة ، والضحك ، وما إلى ذلك من الصفات الذاتية التي لا بد أن تتوافر في كل فرد من أفراد الإنسان والتي يستلزمها ركنا ماهيته ، وهما : « الحيوانية » و« النطق » اللذان يمثلان في ماهيته الجنس القريب . والفصل القريب ، ويقالان في جواب : « ما هو الإنسان ؟ » - كما تقدم .

ومن الصفات العرضية أو الأعراض التي ليست ذاتية ولا ملازمة للإنسان ولا خاصة به ، بل يشترك معه فيها كثير من الأجناس والأنواع الأخرى ، وذلك كصفة السواد ، وصفة البياض اللتين لا يمكن أن يكونا من مقومات ماهية الإنسان ولا من مقومات ماهية أي نوع آخر[6] .

وبجانب الفصل الذاتي والأساسي في ماهية الإنسان ، وهو « النطق » ، هناك فصول عرضية أخرى ، تدخل في الأعراض المفارقة ، ومن ثم فإنها ليست من مقومات ماهية الإنسان . ومن هذه الفصول العرضية : وصف الإنسان بأنه :

---

(6) أبو علي الحسين بن سينا ، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية . (القسم الأول) (نشر وتعليق محيي الدين صبري الكردي) ، القاهرة : مطبعة السعادة ، (ط 2) ، 1938 ، ص 6-11 .

كاتب أو أمي ، أو محترف ، أو غير ذلك .

وينبغي التنبيه في هذا الصدد إلى أن النفس الإنسانية بما يتحقق فيها من خصائص النطق والتفكير والاختيار وما إلى ذلك من خصائص الإنسان ، تعتبر أخص وأرقى النفوس التي يتمتع بها الكائن الحي . وتقابلها النفس النباتية والنفس الحيوانية . والإنسان بحكم امتلاكه لأخص وأرقى النفوس ، وهي النفس الإنسانية ، فإنه يمتلك خصائص النفسين الآخرين : النباتية والحيوانية ـ من تغذ ونمو وتوالد وما إلى ذلك ، لأن من يملك الأخص يملك من باب أولى الأعم .

وهكذا يمكن القول : بأن النفس الإنسانية بحكم كونها أخص وأرقى النفوس الثلاثة تمتلك جميع القوى التي تمتلكها النفس النباتية من قوة غاذية وقوة منمية وقوة مولدة ، وهي القوى التي تتم عن طريقها عمليات : التغذية ، والنمو ، والتوالد أو التكاثر . كما تمتلك أيضاً جميع القوى التي تمتلكها النفس الحيوانية زيادة عن قوى النفس النباتية والتي تندرج تحت قوتين رئيستين ، وهما : القوة المحركة ، والقوة المدركة اللتان ينقسم كل منهما إلى قسمين رئيسيين . فتنقسم القوة المحركة إلى قوة باعثة على الحركة ، وقوة فاعلة للحركة . وتنقسم القوة المدركة إلى قوة تدرك من الخارج عن طريق الحواس الخمس ، وقوة تدرك من الباطن عن طريق الحس الباطني .

وإذا كانت النفس الإنسانية تمتلك جميع القوى السالفة الذكر التي تمتلكها النفس النباتية والنفس الحيوانية ، فإن امتلاكها لهذه القوى يتمشى مع خاصيات النطق ، والعقل ، والتفكير التي تختص بها ، بحيث يمكن القول : بأن القوة النامية ، أو القوة الغاذية ، أو القوة المولدة التي توجد لدى الإنسان تختلف من حيث النوع عن القوة الموجودة منها لدى أفراد النفس النباتية كالنخلة مثلاً ، والموجودة منها لدى أفراد النفس الحيوانية كالفرس مثلاً . فكل من النخلة ، والفرس ، والإنسان ينمو ، ويتغذى ، ويتوالد بالطريقة التي تتمشى مع خصائصه النوعية ومع الفصل الذي يميزه .

بالإضافة إلى تلك القوى المشتركة التي يشارك فيها الإنسان بطريقة تتمشى مع نوعه أفراد النفس النباتية وأفراد النفس الحيوانية ، هناك قوى أخرى ترتبط بقوة العقل يختص بها الإنسان دون غيره من الكائنات الحية الأخرى النباتية والحيوانية ،

وذلك لفضيلته ونقيصة سائر الحيوانات الأخرى عنه .

وبصورة عامة ، يمكن تقسيم القوى الخاصة بالإنسان لارتباطها بالعقل إلى قوتين رئيستين ، وهما : القوة العاملة ، والقوة العالمة . فالقوة العاملة هي التي تحرك البدن في الإنسان وتدفعه إلى القيام بالأفعال الجزئية بما يتمشى مع مستواه العقلي . أما القوة العالمة أو النظرية في الإنسان فهي التي من شأنها أن تنطبع بالصورة الكلية المجردة عن المادة . فإن كانت مجردة بذاتها فإن أخذها لصورتها في نفسها أسهل ، وإن لم تكن فإنها تصير مجردة بتجريدها إياها ، حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء .

وهذه القوة النظرية العقلية الأخيرة تندرج تحتها قوى أو عقول متدرجة تنازلياً في درجتها ومرتبتها ، بحيث يرأس ويخدم بعضها بعضاً . فأعلاها مرتبة هو « العقل المستفاد » الذي يتم به النوع الإنساني والذي تتحقق به للقوة العقلية النظرية نسبة ما بالفعل المطلق ، بحيث تصبح الصورة المعقولة حاضرة في العقل وهو يطالعها بالفعل فيعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل . وهذا العقل المستفاد هو الذي يرأس العقول جميعاً ، وجميعها يخدمه . ثم يأتي بعده في المرتبة العقل بالفعل الذي يعقل الصور المعقولة متى شاء بلا تكلّف الاكتساب . ثم يأتي بعده في المرتبة ويخدمه العقل بالملكة الذي تحصل فيه المعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية . ويقصد بالمعقولات الأولى تلك المقدمات التي يقع التصديق بها بدون اكتساب وبدون أن يشعر المصدق بها أنه كان في إمكانه أن يخلو من التصديق بها ، وذلك مثل قولنا : « إن الكل أعظم من الجزء » . ثم يأتي بعد العقل بالملكة العقل الهيولاني أو العقل بالقوة الذي هو موجود في كل فرد من أفراد النوع الإنساني والذي يشبه استعداد « الهيولى الأولى » التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور ، ولكنها موضوعة ومستعدة لكل صورة . والعقل الهيولي ـ بحكم ما فيه من استعداد ـ هو خادم للعقل بالملكة .

ثم يأتي بعد ذلك كله العقل العملي الذي يخدم جميع العقول السابقة ، ويدبر العلاقة البدنية التي يأتي في مقدمة مهامها وغاياتها تكميل العقل النظري وتزكيته وتطهيره . ويخدم هذا العقل العملي باقي القوى العقلية للإنسان وما يشترك فيه مع بقية أنواع الحيوان من قوى خيالية وحاسية ونزوعية وشهوانية وغضبية . ويخدم هذه القوى الحيوانية القوى النباتية السالفة الذكر التي يأتي في مقدمتها القوة

المولدة ، ثم تأتي بعدها في المرتبة وتخدمها القوة النامية ، ثم يأتي بعد هاتين القوتين القوة الغاذية التي تخدم جميع ما قبلها من القوى على مستوى الكائنات الحية[7] .

وهكذا يتبين من التحليل الفلسفي والمنطقي السابق لتعريف الانسان بأنه « حيوان ناطق » ، وهو التعريف الذي أتى به فلاسفة اليونان والفلاسفة المسلمون القدماء والذي اعتبرناه سابقاً أشمل وأتم التعريفات ـ أنه التعريف الجامع لجميع أفراد الإنسان والمانع لأي شيء من غير أفراد النوع الإنساني ، فهو تعريف بالحد ، لأنه يتكون من الجنس القريب للإنسان ، وهو « الحيوانية » ومن الجنس القريب له ، وهو « النطق » . وتحت فصل « النطق » تدخل جميع الخصائص والقيود التي تضمنتها التعريفات والتفسيرات الأخرى التي سبق ذكرها للإنسان ، وهي جميعاً لا ترقى إلى مستوى التعريف بالحد ، وإن كان بعضها يكمل بعضاً .

وليس في تعريف الفلاسفة السالف الذكر ولا في التعريفات والتفسيرات التي أتينا بها بعده ما يتنافى مع تعاليم الإسلام ولامع التفكير الإسلامي في عمومه ، لأنها جميعاً تعبّر عن خصائص حقيقية للإنسان ، بقطع النظر عما إذا كانت هذه الخصائص في مستوى الفصل أو الخاصة الملازمة للإنسان . وقد ورد معظمها إن لم يكن كلها في الفكر الإسلامي القديم .

وليس هناك أي حرج في اشتمال التعريفات والتفسيرات السابقة على كلمة « حيوان » كجنس قريب يندرج تحته الإنسان ، لأن الواقع الملموس والتصور المنطقي للإنسان يحتمان انتماء الإنسان إلى جنس الحيوان واعتبار الإنسان نوعاً من أنواع الحيوان الكثيرة . فهو في حقيقته كمخلوق أو كائن حي ليس بجان ولا ملك ، ولكنه نوع من أنواع الحيوان ، وإن كان أرقى هذه الأنواع وأشرفها ، وذلك بفضل ما خصه الله بفصل « النطق » وما يرتبط بهذا الفصل من خصائص عقلية وروحية وخلقية ووجدانية واجتماعية تميزه عن بقية أنواع الحيوان ، لكنها لا تخرجه عن جنس الحيوان . وانتماء الإنسان إلى جنس الحيوان لا يتنافى مع تكريمه في الإسلام ولا مع تفضيله على سائر المخلوقات . وإدراج نوع الإنسان تحت جنس الحيوان من الناحية المنطقية . لا يمت بصلة إلى نظرية التطور الحديثة التي يقول بها التطوريون المحدثون والمتأثرون بنظرياتهم ، لأن الانسان الحالي خلق إنساناً منذ

---

(7) ينظر : ابن سينا ، الشفاء : الطبيعيات ، رقم (6) النفس . (مرجع سابق) ، ص 31-41 ، 229 .

اللحظة الأولى لخلقه بنص القرآن ، ولم يكن شيئا اخر غير كونه إنسانا . فهو لم يتطور عن أي نوع آخر من أنواع الحيوانات تحت تأثير القانون الطبيعي الذي يدعيه التطوريون والذي يعطي أولوية البقاء للأصلح . وليس الفارق بين الإنسان وبين أي نوع من أنواع الحيوان الأخرى مجرد فارق في درجة التعقيد ، بل هو فارق جوهري في النوع أيضاً .

وإذا كانت التعريفات والتفسيرات السابقة للإنسان هي جميعاً مقبولة من وجهة النظر الإسلامية ، وإذا كان بعضها يكمّل بعضاً ، فإنه ليس هناك ما يمنع من جمعها في تعريف واحد جامع شامل مانع ، وذلك مثل التعريف التالي :

« الإنسان هو ذلك الحيوان الناطق القادر على الكلام وعلى استعمال اللغة كأداة للاتصال الواعي والتفكير ، وعلى وضع المصطلحات وتسمية الأشياء لتمييزها والتصرّف فيها ، وعلى التفكير الإرادي الواعي ، وعلى اتخاذ العالم الواقعي المحيط به موضوعاً لإدراكه وتفكيره وتفسيره وإبداعه ومكاناً لنشاطه لإحداث التغيرات المرغوبة فيه ، وعلى التعلّم واكتساب معارف ومهارات واتجاهات جديدة باستمرار ، وعلى الإيمان بالغيب ، وعلى التمييز بين الخير والشر ، وعلى كبح شهواته ونزواته ، وعلى تصور الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق هذه الغاية ، وعلى تجاوز الواقع من أجل الاتجاه نحو ما ينبغي أن يكون ، وعلى أن يعيش في جماعة ويبني علاقات اجتماعية واعية مع غيره من بني نوعه ، وعلى التكيف مع الظروف الاجتماعية المختلفة ومع الأوساط التي يعيش فيها ، وعلى العمل والانتاج والتعمير ، وعلى تكوين ثقافة وبناء حضارة ، وعلى كشف أستار الظواهر الكونية وتغيير مجراها وإخضاعها لسيطرته »[8] .

3 ـ أبعاد الطبيعة البشرية وتكاملها في الفكر الإسلامي :

ومن التعريفات والتفسيرات السالفة الذكر التي أوردناها للإنسان ومن الشرح البسيط السابق لبعض تلك التعريفات ، يمكن للباحث أن يستخلص بسهولة الأبعاد الأساسية للطبيعة البشرية ولشخصية الإنسان ، كما يمكنه أن يستخلص منها أيضاً أهم خصائص الإنسان . وسيحاول هذا البحث أن يلقي

(8) ينظر كتابنا : فلسفة التربية الإسلامية ، مرجع سابق ، ص 81 .

الضوء على أهم هذه الأبعاد والخصائص . ولكن قبل الحديث عن خصائص الإنسان ، فإن المنطق يقتضي الحديث عن أبعاد الطبيعة البشرية أو الشخصية الإنسانية ، لأن هذه الأبعاد هي الأساس الذي تبنى عليه الخصائص للإنسان . وسيكون الحديث عن هذه الأبعاد والخصائص من منظور إسلامي ، وحسب ما توحي به نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وآثار السلف الصالح وأقوال فلاسفة المسلمين وعلمائهم .

فبالنسبة لأبعاد الطبيعة البشرية التي يهم هذه الفقرة الحديث عنها في المقام الأول ، فإن التصور الإسلامي للإنسان لا يتفق في عمومه مع التفسير القائم على تأكيد البعد الواحد للطبيعة البشرية ، سواء أكان هذا البعد هو الجسم . كما يقول الماديون ، أو كان هذا البعد هو العقل كما يقول العقليون ، أو كان هذا البعد هو الروح كما يقول الروحيون . بل التفسير الذي يرضاه الإسلام ويتمشى مع نصوصه وروحه هو تفسير الإنسان على أنه مزدوج الطبيعة ، يتكوّن من جسد وروح ، وبامتزاج هذين العنصرين تتحقق الحياة . والروح هي فكرة مجردة ومطلقة غير محددة . ولكن هذه الفكرة المجردة هي سر الحياة ، وإذا ما تلبست بالجسد الذي هو مادة محدودة أصبح المزيج منهما إنساناً . وعن الروح ينبثق العقل وجميع الصفات العقلية والوجدانية .

وبتحليل أكثر تفصيلاً لطبيعة الإنسان ، فإنه يمكن القول : بأنها تتكون من ثلاثة أبعاد أو عناصر ، هي : الجسم ، والعقل ، والروح . وبقدر ما يكون بين هذه العناصر من توافق وانسجام يكون تكامل شخصية الإنسان ، ويكون تقدمه وسعادته في الدنيا والآخرة .

فالإنسان في مفهوم الإسلام ليس جسماً فحسب ، لأن الإنسان الميت له جسم الإنسان الحي من الناحية المظهرية ، ولكنه لا يختلف عن الجماد ، لانطفاء العقل والروح منه . والإنسان حتى في حال حياته إذا ما انطفأ فيه نور العقل الذي فضله به الله على سائر أنواع الحيوانات الأخرى ، وانطفأت منه شفافية الروح التي تدفعه إلى الإيمان بالغيب وتجعله يتعلق بالملأ الأعلى ، أصبح مثله مثل الحيوان ، بل هو أضل سبيلاً . وصدق الله العظيم إذ يقول :

﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس ، لهم قلوب لا يفقهون بها ،

ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام ، بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون ﴾ (الأعراف : 179) .

وهكذا ، فإن الإنسان لا يكمل بمجرد قواه البدنية النفسية التي بها يأكل ويشرب وينكح ويغضب وينال سائر لذاته ووسائل حياته ، لأن هذه القوى توجد في الحيوان كما توجد في الإنسان ، ومن ثم فإن وجودها في الإنسان لا يحقق له الكمال الحقيقي ، وإنما يتحقق له مثل هذا الكمال بكمال عقله وصفاء روحه وتخففها من قيود المادة وأوزارها .

والنصوص الدينية والتراثية المؤكدة لثنائية بل ثلاثية أبعاد طبيعة الإنسان أكثر من أن يتسع لذكرها مثل هذا البحث الموجز . وسيأتي ذكر بعضها عند الحديث عن كل بعد من هذه الأبعاد وعن مدى الترابط والتكامل بينها في الفكر الإسلامي . ويكفي في مقدمة هذه الفقرة ذكر الآية القرآنية التالية التي يقول فيها تعالى :

﴿ الذي أحسن كل شيء خلقه ، وبدأ خلق الإنسان من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ، ثم سواه ونفخ فيه من روحه ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون ﴾ (السجدة : 7-9) .

(أ) البعد الجسمي في الإنسان :

فبالنسبة للبعد الجسمي في طبيعة الإنسان ، فإنه يمثّل البعد المادي في هذه الطبيعة ، ويعتبر بمثابة الآلة والأداة للنفس الناطقة . وهو كما يقول الفيلسوف والطبيب المسلم الشهير أبو بكر الرازي في « رسالته عن الطب الروحاني » : ليس من جوهر باق غير متحلل ، بل هو من جوهر سيال متحلل . وكل متحلل لا يبقى إلا إذا حاول أن يعوض ما فقده وما تحلل منه عن طريق الغذاء الذي تقوم به النفس النباتية ، إحدى النفوس الثلاث العاملة في الإنسان وأدناها مستوى ، وهي النفس النباتية ، والنفس الحيوانية ، والنفس الناطقة التي سبقت الإشارة إليها . وليتحقق للإنسان النمو الجسمي المرغوب الذي لا تفريط فيه ولا إفراط ، فإنه لا بد للنفس النباتية أن تقوم بوظائفها باعتدال وتوازن ، دون الوقوع في جانب التقصير والتفريط أو في جانب التجاوز والإفراط . والتقصير في فعل النفس النباتية ـ كما يقول أبو بكر الرازي السالف الذكر ـ « ألا تغذو ولا تنمي ولا تنشىء بالكمية والكيفية المحتاجة إليها جملة الجسد . وإفراطها أن تتعدى ذلك وتجاوزه ،

حتى يخصب الجسد فوق ما يحتاج إليه ويغرق في اللذات والشهوات »[9] .

وقد تحدث القرآن الكريم عن « الجبلة » التي تعتبر قوام مادة الحياة في قوله تعالى : ﴿ والجبلة الأولين ﴾ . وهي ما يطلق عليها في علم الحياة الحديث « البروتوبلازم » . ولا توجد هذه المادة في الجماد ، ولا يعرف العلم حتى الآن مادة أخرى تصلح لإظهار معالم الحياة غير هذه المادة . وقد استطاع علماء الحياة أن يتوصلوا إلى معرفة التركيب الكيماوي لمادة الحياة . وقد وجدوا أنها تتكوّن من عناصر معينة كالأوكسجين ، والكربون ، والهيدروجين ، والأزوت ، والكبريت ، والفوسفور ، والحديد ، وغيرها ، بنسب وأوزان مختلفة . وتوجد في كتب علوم الحياة جداول محددة لتحليل ونسب هذه العناصر المختلفة . وتكوّن هذه العناصر مع بعضها بعضاً مركبات مختلفة ، منها ما هو عضوي كالبروتينات والدهون والكربوهيدرات ، أو غير عضوية كالماء والأملاح والغازات .

ولكن على الرغم مما أفاض فيه العلماء من الحديث عن الخواص الكيماوية والطبيعية والحيوية لمادة الحياة ، فإن أحداً منهم لم يستطع حتى الآن أن يعرف ما هي الحياة وما كنهها أو يتوصل إلى سر الحياة . وقد لا يتوصل أحد منهم إلى هذا السر ، لأن سر الحياة لا يعرفه غير واهب الحياة ومنشئها ، وهو الله تعالى .

وقد اتضح للعلماء بعد جهود مضنية بذلوها في سبيل الكشف عن سر الحياة : أن الحياة ليست تابعة لنظام ترتيب وتركيب مادة الحياة الذي عرفوا عنه الكثير ، ولكن الحياة نتيجة لقوة خارجية ، وهي ما يعبر عنها بالروح والتي لم يعرفوا عن كنهها شيئاً وصدق الله العظيم إذ يقول عن هذه القوة الخارجية : ﴿ ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ (الإسراء : 85) .

وهكذا فإن الإنسان على الرغم من كل ما وصل إليه من تقدم علمي في جميع مجالات الحياة وفي كافة فروع المعرفة ، بما في ذلك علوم الحياة ، فإنه لا يزال عاجزاً عن فهم نفسه ، حتى في بعده الجسمي ، فضلاً عن بعديه الآخرين : العقلي والروحي . وما عليه إلا أن يعترف بمحدودية علمه أمام علم الله المحيط بكل

---

(9) ينظر : ابو بكر محمد بن زكريا الرازي ، رسائل فلسفية : كتاب الطب الروحاني . (ط 4) ، بيروت : دار الآفاق الجديدة ، 1980 ، ص 27-32 .

شيء . وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ وفوق كل ذي علم عليم ﴾. (يوسف 76) .

ولو تأمل الإنسان وتدبّر في قوله تعالى : ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ (الذاريات : 20) ﴾ وفي غيرها من الآيات القرآنية التي تتحدث عن خلق الإنسان، مثل قوله تعالى : ﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ﴾ (التين : 4) ، وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك ﴾ (الانفطار : 6-8) ـ لأدرك ما تدل عليه هذه الآيات من عظمة قدرة الخالق وابداعه الذي يتجلى في خلق الانسان على هذه الصورة المتقنة ، وفي تكوين جسم الإنسان بالذات وما في هذا الجسم من أجهزة عضوية مختلفة تعمل جميعاً في تكامل وتآزر وانسجام ، وتدل بتآزرها وانسجامها على عظمة قدرة الخالق وإبداع صنعه .

ولكن مهما كان خلق الإنسان عظيماً ودالاً على عظمة الخالق وإبداعه ، فإنه يتهاوى ويهون أمام خلق السموات والأرض وما فيها ، كما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها ، رفع سمكها فسواها ، وأغطش ليلها وأخرج ضحاها ، والأرض بعد ذلك دحاها ، أخرج منها ماءها ومرعاها ، والجبال أرساها ﴾ (النازعات : 27-31)[10] . وقوله تعالى : ﴿ لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ (غافر : 57) .

وهناك العديد من الآيات القرآنية التي تتحدث عن قصة خلق الإنسان ، وتؤكد على وجود العنصر المادي في طبيعة الإنسان وعلى خلق الإنسان من تراب الأرض وطينتها وعلى أنه جزء لا يتجزأ من الكون المحيط به ، وتصور المراحل التي يمر بها تكوين الجنين في بطن أمه . ومن هذه الآيات تمكن الإشارة إلى ما يلي :

قوله تعالى : ﴿ إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ، ثم قال له كن فيكون . . . ﴾ (الآية) (آل عمران : 59) .

وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب . . . ﴾ الآية (الحج : 5) .

---

(10) ينظر : د. إبراهيم سليمان عيسى ، « رؤية إسلامية لبعض الحقائق العلمية » ، المجلة الإسلامية . (تصدرها رابطة الجامعات الإسلامية) السنة الثامنة ، العدد الخامس عشر ، 1984 ، ص 7-19 .

وقوله تعالى : ﴿ والله خلقكم من تراب . . . ﴾ الآية (فاطر : 11) .

وقوله تعالى : ﴿ هو الذي خلقكم من طين ، ثم قضى أجلاً ، وأجل مسمى عنده ، ثم أنتم تمترون ﴾ (الأنعام : 2) .

وقوله تعالى : ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس ، قال أأسجد لمن خلقت طيناً ﴾ (الإسراء : 61) .

وقوله تعالى : ﴿ إنا خلقناهم من طين لازب ﴾ (الصافات : 11) .

وقوله تعالى : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ﴾ (المؤمنون : 12) .

وقوله تعالى : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون ﴾ (الحجر : 26) .

وقوله تعالى : ﴿ خلق الإنسان من صلصال كالفخار ، وخلق الجان من مارج من نار ﴾ (الرحمن : 14-15) .

وقوله تعالى : ﴿ الذي أحسن كل شيء خلقه ، وبدأ خلق الإنسان من طين ، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ، ثم سواه ونفخ فيه من روحه ﴾ (السجدة : 7-9) .

وقوله تعالى : ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاماً ، فكسونا العظام لحماً ﴾ (المؤمنون :12 -14).

وقوله تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان مم خلق ، خلق من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب﴾ (الطارق : 5-7) .

وقوله تعالى : ﴿ يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث ﴾ (الزمر: 6).

وقوله تعالى : ﴿ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً ﴾ (الإنسان : 2) .

إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تعرضت لقصة خلق الإنسان الأول ،

وخلق نسله من بعده وقد يبدو للبعض من ظاهر الآيات السالفة الذكر أن عبارات القرآن الكريم قد اختلفت في صفة خلق الإنسان الذي هو آدم عليه السلام ، وفي تحديد المادة الأولى التي خلق منها هذا الإنسان ، حيث ذكرت آية من تلك الآيات أنه خلق من « تراب » ، وذكرت أخرى أنه خلق « من طين » ، وذكرت ثالثة أنه خلق « من طين لازب » وذكرت رابعة أنه خلق « من سلالة من طين» ، وذكرت خامسة أنه « من حمإ سنون » ، وذكرت سادسة أنه « من صلصال كالفخار » ، وذكرت سابعة أنه « خلق من ماء دافق » ، وذكرت ثامنة أن نسله جعل « من سلالة من ماء مهين » .

ولكن المتعمق في فهم كتاب الله ، والناظر إليه على أنه كل متكامل يخصص بعضه ما في البعض الآخر من عموم ويقيد بعضه ما في البعض الآخر من إطلاق ، يدرك أن الاختلاف الذي قد يبدو للبعض لا يعدو أن يكون اختلافاً ظاهرياً . وقد نقل عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله (ت 241 هـ / 855 م) في حل هذا الإشكال الظاهري قوله :

« شكوا (أي الزنادقة) وقالوا هذه ملابسة : ينقض بعضه بعضاً . . . نقول هذا بدء خلق آدم : خلقه أول بدء من تراب ، ثم من طينة حمراء وسوداء وبيضاء ، من طينة طيبة وسبخة ، فكذلك ذريته طيب وخبيث أسود وأحمر وأبيض . ثم بلّ ذلك التراب فصار طيناً . فذلك قوله : « من طين » . فلما لصق الطين بعضه ببعض صار طيناً لازباً ، يعني لاصقاً . ثم « من سلالة من طين » . يقول : مثل الطين إذا عصر انسل من بين الأصابع ، ثم نتن فصار حمأ مسنوناً (أسود متغيراً) ، فخلق من الحمأ ، فلما جفّ صار صلصالاً كالفخار يقول : أي صار له صلصلة الفخار ، له دوى كدوى الفخار .

فهذا بيان خلق آدم . وأما قوله : ﴿ من سلالة من ماء مهين ﴾ ـ فهذا بدء خلق ذريته من سلالة ، يعني النطفة إذا انسلت من الرجل . فذلك قوله : « من ماء » ، يعني النطفة . « مهين » ، يعني ضعيف . فهذا ما شكت فيه الزنادقة »[1] . وقد تنبه كثير من علماء المسلمين قديمهم وحديثهم غير الإمام أحمد

(11) كما نقله : د.علي سامي النشار ،نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (الجزء الأول ، الطبعة الرابعة) ، القاهرة : دار المعارف ، 1966 ، ص 280 .

ابن حنبل إلى حل هذا الإشكال الظاهري أيضاً . فهذا هو الإمام القرطبي رحمه الله يقول في تفسير قوله تعالى في سورة المؤمنين : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ﴾ ، يعني آدم عليه السلام ، « ثم جعلناه » ، أي جعلنا نسله وذريته « نطفة في قرار مكين » .

ومن علماء المسلمين المحدثين الذين تعرضوا لترتيب المادة التي خلق منها الإنسان ، هو الأستاذ وهبي الألباني الذي قال في بعض كتبه ما نصه :

« خلق الله تعالى الإنسان الأول من تراب عجن بماء فأصبح طيناً لزجاً ، ثم ترك حتى يبس الطين ، فكان صلصالاً كالفخار ، ثم نفخ فيه الروح ، فصار إنساناً كريماً من لحم ودم وعظم وجلد وحواس وعقل . كان ذلك الإنسان الأول هو آدم عليه السلام . ثم خلق الله تعالى من نفسه حواء ، ثم كان التناسل منهما من مني يمنى . وهي سنة الله تعالى في خلق البشر ، إلا من استثنى ، وهو عيسى عليه السلام . فقد خلقه الله تعالى من أمه دون أب ، ليكون آية للناس دالة على عظيم قدرة الله تعالى ، وعلى أنه تعالى يفعل ما يشاء ويختار . . . » .

وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ . . . وإذا قضى أمراً، فإنما يقول له كن فيكون﴾ (البقرة : 117) .

ويقول جل شأنه أيضاً : ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ﴾ (النحل : 40) .

ويقول عز من قائل : ﴿ وما كان الله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الأرض ﴾ (فاطر : 44) .

ومن غير شك أن خلق الإنسان بهذه الطريقة التي تحول بها الطين الجامد إلى إنسان متحرك مدرك مفكر ومريد ، وفي أجمل صورة وأحسن تقويم ـ لدليل واضح على عظمة الخالق جل وعلا ، وعلى كمال قدرته تعالى التي أمدت تلك الكومة من الطين بذلك السر الإلهي ، فحولتها إلى حركة وشعور وتفكير .

وخلق الإنسان من تراب الأرض وطينها على الصورة التي ذكرنا وبالطريقة التي بينا ، كما يدل على عظمة الخالق وكمال قدرته ، فإنه يوحي للإنسان منذ البداية بالعلاقة الوثيقة التي تربطه بالأرض وبالكون المحيط به عموماً ، وبضرورة تفاعله معه والكشف عن أسراره والانتفاع بما أودعه الله فيه من منافع ، والمحافظة

على ما فيه من ثروات وموارد .

وبالإضافة إلى الآيات القرآنية السالفة الذكر التي تحدثت عن قضية خلق الإنسان الأول والتي أكدت خلق الإنسان من تراب الأرض وطينها ، هناك آيات قرآنية كثيرة أخرى تشير إلى علاقة الإنسان بالأرض وبالطبيعة المحيطة به عموماً ، وتوجهه إلى التفاعل المثمر مع هذه الطبيعة والانتفاع بخيراتها . ومن هذه الآيات :

قوله تعالى : ﴿ منها خلقناكم ، وفيه نعيدكم ، ومنها نخرجكم تارة أخرى ﴾ (طه : 55) .

وقوله تعالى : ﴿ الذي جعل لكم الأرض مهاداً ، وجعل لكم فيها سبلاً . . . ﴾ (الزخرف : 10) .

وبالنسبة لخلق ذرية آدم عليه السلام ، فإن الآية الكريمة التي سبق اقتباسها من سورة المؤمنين قد تكلمت بدقة متناهية « عن مراحل تكوين الجنين وعن النطفة والرحم والعلقة والمضغة وغيرها ، قبل أن يتوصل العلم إلى هذه المراحل ومعرفتها بوقت طويل » .

ومن المعروف علمياً أن الإنسان ينشأ عن طريق تلقيح بويضة الأنثى بالمسج المذكر ، ثم تبدأ بعد ذلك عمليات النمو للجنين بطريقة معجزة ونظام دقيق . « وأول مراحل هذا النمو هي النطفة التي تعلق بجدار الرحم باحثة فيه عن مأوى وطالبة للغذاء . ويطلق عليها في هذه الحالة العلقة . وسرعان ما تتكاثر خلايا الدم حول هذه العلقة . ثم تتمدد وتتطور وتنمو ، مكونة أشبه شيء بالقلب . وسرعان ما ينبض القلب الناشيء ، ليدفع بالدم في أوعية الجنين ، ليمده بالغذاء اللازم . وفي نهاية الشهر الأول يصبح الجنين مضغة . ويعتقد العلماء أن هذه هي المضغة المخلقة . وسميت مضغة لأنها غالباً تشبه قطعة اللحم الممضوغة . . . أما المضغة غير المخلقة فيقال إنها المشيمة . وفي نهاية الأسبوع الخامس يبدأ تكوّن العظام . . . »[12] .

ولعل الظلمات الثلاث التي تضرب نطاقاً حول الجنين والتي أشارت إليها

---

(12) د. إبراهيم سليمان عيسى ، « رؤية إسلامية لبعض الحقائق العلمية » مرجع سابق ، ضمن الصفحات السابقة ذكرها .

الآيـة الكريمـة التي سبق اقتبـاسهـا من سـورة الـزمـر ، هي : جـدار بـطن الأم ، فالرحم ، فالمشيمة أو الخلاص .

من كل ما تقدم يتأكـد لنا أن الإسـلام يعترف بـالبعد الجسمي أو المـادي في الإنسان ، كما يعترف بحق هذا البعد في الرعـاية والعنـاية الضروريين ، بل يعتبـر هذه العناية وتلك الرعاية أمرين ضروريين، على أن يحاط هـذا البعد بسيـاج الدين والخلق ، فيتكـامل بـذلك مـع بقية العنصـرين للطبيعة البشـريـة، وهما : العقـل والروح . فالإسلام يرفض في الإنسان القوة المادية التي لا ترتبط بالإيمـان والأخلاق والـرحمة ، ولا يـرضى للإنسـان أن يكون قـوياً في بـدنه ، ولكنـه قزم في روحـه ، ضحـل في عقله وتفكيره . ولا يقبـل الإسلام مـا يذهب إليـه الماديـون والملحـدون الذين ينتهي بهم المطاف أن يكونوا أجساداً بلا أرواح وحيوانات في دنيا الناس ـ من الاعتقـاد بأن الإنسـان نبات أرض لارب لـه ، ولا حساب ينتـظره ، لأن الحياة في نظرهم إحساس عارض يبقى في كتلة من اللحم والعظم لبضـع سنين ثم يتـلاشى إلى الأبد[13] .

إن البعد الجسمي أو الجسم ـ في نظر الإسلام ـ هو أمانة عنـد الإنسان ، من واجبـه أن يحافظ عليـه ويلبي احتياجـاته من الغـذاء الكافي والنـوم الكافي والـراحة والملبس اللائق النظيف والمسكن اللائق والأثاث المـريح والمنكـح الحلال والتـداوي من المرض والتمتع بمـا أحل الله من الـطيبات في حـدود العرف الاجتمـاعي ونظام ومعـايير الجمـاعة ، والـذي يتناسب مـع الجماعـة التي يعيش فيها ويـراعي ظروف أمثاله من الناس .

وفي سبيـل مساعـدة الإنسان عـلى تلبية حـاجاتـه الماديـة ، اعترف الإسـلام للإنسان بحقه في الملكية الخاصة التي تؤول إليه بطرق مشروعة كالعمل الحـلال غير المستغل وغير المحتكر والميراث والهبة وما إلى ذلك ، كما اعترف له بحق امتلاك المال الذي يمكنه من إشباع ضروريات حياته وتلبية حـاجاتـه ، بدون تبـذير ولا تقتـير ، وفي حدود دخله ومكانته ووضعه وظروف مثله في جماعته .

وقد أوجب الإسلام على الإنسان أن يحـافظ على بـدنه ليبقى صحيحـاً معافى

(13) ينظر : د. التهامي نقرة، عقيدة البعث في الإسلام . (الطبعة الثانية) ، تونس : مركز الـدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية ، (ب.ت) ، ص 48 .

قادراً على العمل والانتاج الذي لا تتم خلافة الإنسان في الأرض بدونه ، وطالب الفرد أن يحدد حاجاته بما يلزمه فعلاً دونما إسراف أو تبذير أو مباهاة أو تكبر أو خيلاء ، ودعاه إلى الاعتدال في الاستهلاك وفي الانفاق على أوجه الاستهلاك المختلفة . .

والنصوص الدينية التي تعترف بحاجات البدن وتدعو إلى تلبية هذه الحاجات في حدود الاعتدال ومراعاة قيم الدين والعرف السائد ، وتنهى عن التفريط في حق البدن وعن الإفراط والإسراف والتبذير والشره والتكبر والطمع والانفلات من القيم الدينية والخلقية وعبادة المال وحب الظهور وتجاوز المألوف ، كثيرة متنوعة ، يكفي أن نذكر منها على سبيل المثال :

قوله تعالى : ﴿ وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا ﴾ (الآية) (القصص : 77) .

وقوله تعالى : ﴿ فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله ﴾ (الجمعة : 10) .

وقوله تعالى : ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه ، وإليه النشور ﴾ (الملك : 15) .

وقوله تعالى : ﴿ ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلاً ما تشكرون ﴾ (الأعراف : 10) .

وقوله تعالى : ﴿ وجعلنا الليل لباساً ، وجعلنا النهار معاشاً ﴾ (النبأ : 9-10) .

وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً إني بما تعملون عليم ﴾ (المؤمنون : 51) .

وقوله تعالى : ﴿ لينفق ذو سعة من سعته ، ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله ﴾(الطلاق: 7).

وقوله تعالى : ﴿ يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ، وكلوا وأشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ، قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون ﴾ (الأعراف : 31-32) .

وقوله تعالى : ﴿ كلوا من طيبات ما رزقناكم ، ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ، ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى ﴾ (طه : 81) .

وقوله تعالى : ﴿ كلوا من ثمره إذا أثمر ، وآتوا حقه يوم حصاده ، ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾ (الأنعام : 142) .

وقوله تعالى : ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ، وكان بين ذلك قواماً ﴾ (الفرقان : 67) .

وقوله تعالى : ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً ﴾ (الإسراء : 29).

وقوله تعالى : ﴿ ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هوخيراً لهم ، بل هو شر لهم ، سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة . . . ﴾ (آل عمران : 180).

وقوله تعالى : ﴿ والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم ﴾ (محمد : 12) .

وقوله ﷺ : « إن لبدنك عليك حقاً » .

وقوله ﷺ : « طلب الحلال جهاد ، وإن الله ليحب العبد المحترف » .

وقوله ﷺ : « كلوا وتصدقوا والبسوا في غير إسراف ولا مخيلة » .

وقوله ﷺ : « لا رهبانية في الإسلام » .

وقوله ﷺ : « عباد الله تداووا » (رواه أصحاب السنن) .

وقوله ﷺ : « يا أيها الناس عليكم من الأعمال ما تطيقون » (رواه مسلم في صحيحه) .

وقوله ﷺ : « لا ينبغي لمسلم أن يذل نفسه . قيل : وكيف يذل نفسه ؟ قال : يتعرض من البلاء ما لا يطيق » (رواه أحمد والترمذي) .

وقوله ﷺ فيما رواه ابن مسعود عنه رضي الله عنه : « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر » . فقال رجل : إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسناً ونعله حسناً . فقال ﷺ : « إن الله جميل يحب الجمال ، الكبر بطر الحق وغمط الناس » (ذكره المقدسي في مختصر منهاج القاصدين) .

وقوله ﷺ : « المسلم يأكل في معي واحد ، والكافر يأكل في سبعة أمعاء » (رواه الشيخان) .

وقوله ﷺ : « ما ملأ آدمي وعاء شر من بطنه ، بحسب ابن آدم أكلات يقمن صلبه ، فإذا كان لا محالة ، فثلث لطعامه ، وثلث لشرابه ، وثلث لنفسه) (رواه أحمد والترمذي وابن ماجه والحاكم بسند صحيح) .

وقوله ﷺ : « ثلاث منجيات : خشية الله تعالى في السر والعلانية ، والقصد في الغنى والفقر ، والعدل في الرضى والغضب » . (ذكره المقدسي في مختصر المنهاج) .

وقوله ﷺ : « التدبير نصف المعيشة » . وقال أيضاً : « ما عال من اقتصد » (ذكرهما المقدسي في المرجع السابق) .

وفي الفكر الإسلامي كثير من الآثار والنصوص التي تؤكد ضرورة الاهتمام والعناية بالبدن وبالصحة البدنية ، وتبين في وضوح اعتراف الإسلام بحاجات الجسم وحقوقه في الرعاية والعناية ، وتحث على إشباع تلك الحاجات وتأمين هذه الحقوق في حدود الاعتدال والوسطية والقيم الإسلامية ، وتبين في وضوح أن خير سبيل لمحافظة الإنسان المسلم على جسمه هو تقيّده بتعاليم دينه كاملة ، بحيث يلبي حاجات جسمه من الغذاء والراحة والنوم ولا يحمله أكثر من طاقته ، ويلتزم بما طلبه دينه منه من نظافة ووضوء وغسل وسواك ورياضة بدنية ومن صلاة وصوم وكل عمل صالح ، وأن يتجنب كل مظاهر الترف والإسراف في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وكل ما يسبب له التوتر النفسي ، وألا يثقل نفسه بهموم الدنيا وألا يحزن على ما فات ، لأن الهم نصف الهرم ، ومن حزن على ما فاته ودع صحته .

قال حذيفة رضي الله عنه : « نهانا رسول الله ﷺ أن نشرب في آنية الذهب والفضة ، وأن نأكل فيها ، وعن لبس الحرير والديباج وأن نجلس عليه » (رواه البخاري) .

ويذكر أحمد بن محمد المقدسي أن النبي ﷺ نهى أيضاً عن التعالي في البنيان والتوسع فيه لغير ضرورة ، وعن تزيين الجدران ، وعن كل مظاهر الترف

والإسراف في المأكل والمشرب والملبس والمسكن[14] .

وفي موضع آخر من كتابه مختصر المنهاج يذكر المقدسي أن أكل الشخص في مقام العدل من شأنه أن يصحح بدنه ويبعد المرض عنه وأنه عليه « أن لا يتناول الطعام حتى يشتهيه ، ثم يرفع يده وهو يشتهيه . والدوام على التقليل من الطعام يضعف القوى . وقد قلل أقوام مطاعمهم حتى قصروا عن الفرائض ، وظنوا بجهلهم أن ذلك فضيلة . وليس كذلك . ومن مدح الجوع فإنما أشار إلى الحالة التي ذكرناها »[15] .

وفي نظر الإمام المقدسي أن شهوات النفوس لم توضع إلا لفائدة ، وليس المطلوب صدها على الإطلاق ، لأن في ذلك إضراراً بالنفس وإهداراً لحق من حقوقها . « إنما المذموم فضول الشهوات وطغيانها . وثمة قوم لم يفهموا هذا القدر ، فأخذوا يتركون كل ما تشتهيه النفس . وهذا ظلم لها بإسقاط حقها ، بدليل قوله ﷺ : « إن لنفسك عليك حقاً » . حتى إن قائلاً منهم يقول : لي كذا وكذا سنة أشتهي كذا ، فلا أتناوله . وهذا انحراف عن الحل ، وخلاف سنة رسول الله ﷺ ، فإنه يتناول المشتهى من الحلو والعسل وغيرهما . فلا يلتفت إلى زاهد قل علمه ، فحرم نفسه حظها من المشتهى على الإطلاق . فإنه إلى الظلم أقرب منه إلى العدل . وإنما يترك المشتهى إذا صعب الطريق إليه ، مثل أن لا يحصل إلا بوجه مكروه ، أو يخاف من تناوله انحلال عزمه ، فتطمع النفس في استدامته ، أو يحذر من ذلك زيادة شبع ، فيثقله عن عبادته . فأما تناوله في بعض الأوقات لتقوية النفس فذلك كالطب للمريض ، يمدح ولا يذم . ولا بأس بالرفق بالنفس لتقوى على السلوك »[16] .

وهكذا يتبين من كل ما تقدم أن الإسلام يعترف بأهمية البعد الجسمي والمادي في الإنسان ويعترف بحاجات الجسم وحقوقه ، بل يدعو إلى تلبية حاجاته والمحافظة على حقوقه في حدود الاعتدال والقيم والتعاليم التي أتى بها ، لأنه يريد للإنسان المسلم أن يكون صاحب جسم قوي جلد قادر على العمل والانتاج وتحمل

---

(14) ينظر : أحمد بن محمد بن عبد الرحمن بن قدامة المقدسي ، مختصر منهاج القاصدين . (الطبعة الثالثة) دمشق : 1389 هـ ، من منشورات المكتب الإسلامي ، ص 203 .

(15) نفس المرجع السابق ، ص 163 .

(16) نفس المرجع السابق ، ص 157 . ينظر أيضاً في هذا المرجع ، ص 164-165 وص 197-198 .

مشاق الحياة وتأدية الفرائض والشعائر الدينية . إن ما تقدم يؤكد أن الإسلام لا يحتقر المادة ولا يقلل من شأنها . «ولكنه فقط لا يعتبرها هي القيمة العليا التي تهدر في سبيلها خصائص الإنسان ومقوماته ، وتهدر من أجلها حرية الفرد وكرامته ، وتهدر فيها أخلاق المجتمع وحرماته » .

(ب) البعد العقلي في الإنسان :

وإذا كان الإسلام يعترف بأهمية البعد الجسمي للإنسان وبالحاجات الجسمية والمادية للإنسان على النحو الذي سبق ذكره ، فإن اعترافه بالجانب العقلي وتأكيده لأهميته أشد وأقوى ، لأنه دين العقل والمنطق والفطرة السليمة والكمال الإنساني . ولا يمكن للإنسان أن يعيش بجسده فقط ، ولا يمكن أن تقف مطالبه عند المطالب الجسدية ، لأنه إن حدث له أو فعل ذلك هبط إلى مستوى الحيوان . ولا يمكن للحياة البشرية أن تستقيم بدون سلطان العقل وتوجيهه بجانب سلطان الدين وتوجيهه . والإنسان الذي ليس له عقل راشد يهديه ويوجهه ليس مخاطباً بالدين أصلاً ، لا أصولاً ولا فروعاً . ومن أولى شروط العقيدة السليمة في الإسلام أن تقوم في سائر مسائلها الكلية والجزئية على أساس من اليقين العقلي الصحيح . والعقل هو أساس التكليف في الإسلام .

فبالعقل يقوم الإنسان بمختلف عملياته العقلية ومختلف أوجه نشاطه العقلي ، على اختلاف مستواها في سلم التكوين العقلي المعرفي الهرمي وعلى اختلاف درجة تشبّعها بعامل الذكاء أو القدرة العقلية العامة ، وذلك مثل عمليات الإدراك الحسي ، وإدراك العلاقات بين الأشياء المحسوسة ، والتذكر ، والتعرف ، والفهم ، والتصرّف ، والتخيّل ، والتعلّم ، وإدراك المجردات أو إدراك العلاقات بين الأمور المعنوية المجردة ، والاستدلال ، وما إلى ذلك من العمليات العقلية وأوجه النشاط العقلي المختلفة في مستواها في سلم التكوين العقلي وفي درجة تشبعها بالقدرة العقلية العامة ، وهي القدرة التي يندرج تحتها كثير من القدرات العقلية النوعية ، كالقدرة اللغوية ، والقدرة الرياضية ، والقدرة الميكانيكية ، والقدرة الفنية ، وغيرها من القدرات العقلية النوعية . كما تندرج تحتها القدرات العقلية الجزئية الخاصة التي هي أكثر في تعددها وتنوعها من القدرات العقلية النوعية .

وبالعقل يستطيع الإنسان أن يرتب محصول الحواس من الصور والمدركات الحسية وأن يدرك ما وراءها من المعاني المجردة، وأن يفهم ويستوعب ما يصدر عن العقول الأخرى ، وأن يدرك ماهية أعماله وتصرفاته ، وأن يميّز بين الحقيقة والخيال وبين الظن واليقين وبين الحق والباطل ، وأن يتوصل إلى مزيد من الجزم والاطمئنان ويتوصل إلى المعارف اليقينية ، وأن يبرهن على صحة عقائده الدينية ، وأن يدلّل على إثبات وجود الله وثبوت الوحدانية له ووجوب اتصافه تعالى بكل صفات الكمال وعلى ضرورة بعثة الرسل إلى بني الإنسان لتبليغهم تعاليم الله وتوجيههم وهدايتهم وعلى ضرورة الحياة الآخرة وما فيها من بعث وحشر وحساب وجزاء ، وأن يدرك ما في الكون من مظاهر الإعجاز والإبداع والدقة والاتقان وما أودعه الله في هذا الكون من أسرار وسنن إلهية توكد جميعاً وجود الخالق المبدع والمدّبر لهذا الكون . فالكون أمام الإنسان المسلم العاقل هو كتاب مملوء بالمعارف ، وما عليه إلا أن يفتح صفحاته ويتأمل بما منحه الله إياه من عقل فيما أودعه الله في هذه الصفحات من بدائع صنعه ودقة نظامه وأسرار حكمته وعظيم آياته وفيما أرساه الله من قوانين وسنن يسير وفقها كل شيء في هذا الكون وتدل بدقتها واضطرادها على وجود الخالق العليم الحكيم الكامل الإرادة والقدرة ، سبحانه جل وعلا .

وبالعقل يستطيع الإنسان أن يدرك المعقولات المجردة التي لا تستطيع أن تدركها الحواس ، وأن يعوض قصور إدراك الحس الذي لا يستطيع إدراك الأشياء إلا بممارستها وبأن يكون قريباً منها ، وليس هذا شأن العقل . كذلك لا يستطيع الحس أن يدرك ذاته ، في حين يدرك العقل ذاته كما يدرك غيره . ونظراً لتقيد الحُسَ بالعقبات الدنيا والعليا ، فإنه لا يستطيع أن يدرك ما قرب منه قرباً مفرطاً ولا ما بعد عنه بعداً مفرطاً ، في حين أن العقل يستوي عنده القريب والبعيد . وبينما لا يستطيع الحس أن يدرك ما وراء الحجب ، فإن العقل في حد ذاته لا تحجب عنه الحقائق . وإذا كان هناك حجاب فإنه يعود إلى الإنسان نفسه بسبب بعض الصفات المقارنة له . ثم إن الحس يكتفي بظواهر الأشياء دون بواطنها وبقوالب الأشياء وصورها دون حقائقها ، في حين أن العقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها ، ويدرك حقائقها ويستنبط أسبابها وعللها وحكمها . كذلك لا يستطيع الحس معرفة الصفات الباطنية كالفرح والسرور والغم والحزن والألم وما إلى ذلك ، في حين يستطيع العقل أن يدرك هذه الأمور كما يدرك بقية المعقولات .

والحس بعد هذا كله عاجز عن إدراك اللاّمتناهي في حين أن العقل قادر على إدراك ذلك[17] .

وبالعقل يستطيع الإنسان العالم استجلاء أحكام الله والكشف عنها ، وحصر الوجوه الممكنة للمعاني التي يحتملها النص الديني الظني في دلالته ، ثم ترجيح أحد هذه الوجوه الممكنة ، وذلك حسب ما تقتضيه قواعد اللغة العُربية وأساليب العرب في الكلام وحسب ما تقتضيه المقاصد والقواعد العامة للشريعة الإسلامية . وبهذا يستطيع العقل في مجال التشريع والاجتهاد الشرعي أن يكشف عن الأحكام الشرعية التي لم يرد فيها نص شرعي صريح ، وأن يستنبط الأحكام من نصوصها الشرعية ، وأن يبرهن على سلامة الأحكام التي يستنبطها . وقد وضع علماء الشريعة الإسلامية تلك القاعدة العلمية الجليلة القائلة : « إن كنت ناقلاً فالصحة ، أو مدعياً فالدليل » . ولا يمكن لأحكام الشرع أن تناقض العقل السليم والمعرفة المتيقنة . ولا يتصور أن يكون هناك أصل من أصول الدين أو حكم من أحكامه هو فوق ما يتصوره العقل . وفي حقيقة الأمر ليس هناك دين صحيح يعارض العقل أو العلم ، وإنما هناك دين مطابق للعقل ، وعقل مساعد للدين ويتمشى معه وعلم مساعد لاكتشاف حقائق الكون ودلالتها على خالقها . فالعلم ليس خصماً للدين ولا ضداً له ، بل هو دليل يهدي إليه . وفي نظر الإسلام إن كل بحث غير عقلي هو هوى ، وكل بحث غير علمي هو ظن . وقد أعطى القرآن الكريم الثقة للأوّلين وهما : البحث العقلي والبحث العلمي ، وسحب الثقة من الآخرين وهما البحث غير العقلي والبحث غير العلمي اللذانْ يغلب عليهما الظن والهوى ، وذلك عندما قال : ﴿ إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى ﴾ (النجم : 23) .

وتسليماً بكل ما تقدم من مظاهر الأهمية للعقل أو البعد العقلي للإنسان وما يرتبط به من علم وبحث علمي واختيار سليم ، فقد جاءت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وأقوال الفلاسفة والعلماء المسلمين على مر العصور والأزمان موكدة لأهمية العقل وداعية إلى إعمال العقل وإلى التأمل والتدبر والتفكير والنظر العقلي وإلى الأخذ بأسباب العلم ، ومستنكرة على الذين لا يستخدمون

---

(17) ينظر : عبد الكريم العثمان ، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص . القاهرة : مكتبة وهبة ، 1963 ، ص 316-318 .

عقـولهم ولا يتثبتون في أحكـامهم ، ويسيرون وراء أهـوائهم ويتجاهلون الـدلائـل الواضحة والحجج الدامغة الدالـة على وجـود الله وكامـل علمه وإرادتـه وقدرتـه ، ويرضون لأنفسهـم أن يكونوا مقلدين لغيرهم .

وقد بلغ ببعض المفكرين المسلمين أن بالغوا في تقدير العقل والرفع من شأنه وتقدير إمكاناته حتى جعلوا قدرته تشمل تعقـل المطلق ، والتمييـز بين الخير والشر وتحسين الحسن وتقبيح القبيح وإدراك الماورائيـات التي ليس فيها جـانب محسوس ، وذلك كما فعل المعتزلة وكثير من الفلاسفة المسلمين .

وعلى الرغم من أن جمهور المفكرين المسلمين لا يوافقون على المبالغة في تقدير إمكانات العقل وفي توسيع حدود إدراكاته التي وقع فيها المعتزلة وبعض الفلاسفة ، فإنهم يوافقون على أهمية العقل . حتى إنه يكاد يجمع المفكرون المسلمون على أهميـة العقل وتقديره كأهم أبعاد وعناصر الطبيعة البشرية ، وكأهم عامل يميز الإنسان من حيث هو إنسان وأهم طاقة هادية وموجهة للإنسان في شئون حياته .

ومن آيات القرآن الكريم وآثار السنـة النبويـة المطهـرة وآثار السلف الصـالح التي رفعت من شـأن العقـل ودعت إلى اعمـالـه والاعتمــاد عليـه في الكشف عن الحقائق وإدراك بواطن الأمور وما يكمن وراء ظواهر الأشياء :

قوله تعالى : ﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألبـاب الذين يـذكرون الله قيـاماً وقعـوداً وعلى جنـوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلاً ، سبحانك فقنا عذاب النار ﴾ (آل عمران : 190-191).

وقـوله تعـالى : ﴿ إن في خلق السمـوات والأرض واختـلاف الليـل والنهـار والفلك التي تجري في البحر بمـا ينفع النـاس ، وما أنـزل الله من السماء من مـاء ، فـأحيا بـه الأرض بعد مـوتها وبث فيهـا من كل دابـة وتصريف الـرياح والسحـاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ﴾ (البقرة : 163) .

وقـوله تعـالى : ﴿ الله يتوفى الأنفس حـين مـوتهـا والتي لم تمت في منـامهـا ، فيمسـك التي قضى عليها المـوت ويرسـل الأخرى إلى أجـل مسمى ، إن في ذلـك لآيات لقوم يتفكرون ﴾ (الزمر : 42).

وقوله تعالى : ﴿ وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ (الذاريات : 20-21) .

وقوله تعالى : ﴿ وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ . (النحل : 12) .

وقوله تعالى : ﴿ ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من السماء ماء فيحيي به الأرض بعد موتها ، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ (الروم : 24) .

وقوله تعالى : ﴿ هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل ، لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون ﴾ (يونس : 5) .

وقوله تعالى : ﴿ سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ﴾ (فصلت: 53).

وقوله تعالى : ﴿ قل أنظروا ماذا في السموات والأرض ، وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون ﴾ (يونس : 101) .

وقوله تعالى : ﴿ انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون ﴾ (الأنعام : 65) .

وقوله تعالى : ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم ، ولدار الآخرة خير للذين اتقوا أفلا تعقلون ﴾ (يوسف : 109) .

وقوله تعالى : ﴿ أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها ، فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾ (الحج : 46) .

وقوله تعالى : ﴿ قل سيروا في الأرض ، فانظروا كيف بدأ الخلق . . . ﴾ (العنكبوت : 20) .

وقوله تعالى : ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ﴾ (ق : 6) .

وقوله تعالى : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت ﴾ (الغاشية : 17-19) .

وقوله تعالى : ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾(الأنبياء: 7) .

وقوله تعالى : ﴿ قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ﴾ (الزمر : 9) .

وقوله تعالى : ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ (المجادلة : 11) .

وقوله تعالى : ﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء ﴾ (فاطر : 28) .

وقوله تعالى : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد ، كل أولئك كان عنه مسؤولاً ﴾ (الإسراء : 36) .

وقوله تعالى : ﴿ إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون ﴾ (الأنفال : 22) .

وقوله تعالى : ﴿ ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء ، صم بكم عمي فهم لا يعقلون ﴾ (البقرة : 171) .

وقوله تعالى : ﴿ وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها ، إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ﴾ (الزخرف : 23) .

وقوله تعالى : ﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام ، بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾ (الاعراف : 179) .

وقوله تعالى : ﴿ أرأيت من اتخذ إلَـهه هواه ، أفأنت تكون عليه وكيلاً ، أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ، إن هم إلا كالأنعام ، بل هم أضل سبيلاً ﴾ (الفرقان : 43-44) .

وقوله ﷺ : « لكل شيء مطية ، ومطية المرء العقل » .

وقوله ﷺ : « قوام المرء عقله » .

وقوله ﷺ : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » (رواه أحمد وابن ماجه) .

وقوله ﷺ : « فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب ، وإن العلماء ورثة الانبياء ، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ، وإنما ورثوا العلم ، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر » (رواه الترمذي وأبو داود وابن ماجه) .

ومن آثار السلف الصالح التي تشيد بفضل العقل قولهم : « ما خلق الله خلقاً أكرم عليه من العقل » ، وقولهم أيضاً : « ما كسب أحد شيئاً أفضل من عقل يهديه إلى هدى أو يرده عن ردى » . إلى غير ذلك من الآثار السلفية الكثيرة التي أشادت بأهمية العقل للإنسان ، ولكن لا يتسع المقام في هذا البحث الموجز للتطويل في سردها .

ولكن على الرغم من اعتراف الإسلام بكافة مصادره واعتراف المفكرين المسلمين على اختلاف عصورهم بأهمية العقل كعنصر أو بعد أساسي من أبعاد الطبيعة البشرية والشخصية الإنسانية وكقوة هادية للإنسان في كافة جوانب حياته وكمصدر أساسي من مصادر المعرفة البشرية وكأداة للإنسان للقيام بمختلف عملياته وأنشطته العقلية ، فإن هذا الاعتراف لم يمنع كثيراً من علماء المسلمين المعتدلين في نظرتهم لإمكانات العقل من التنبيه إلى قصور العقل ومحدودية إمكانات إدراكه ، خاصة في الأمور الغيبية والدينية والخلقية . فالعقل في نظر هؤلاء المعتدلين في نظرتهم إليه طاقة محدودة ، وبالتالي فإن الدور الذي يمكن أن يقوم به محدود أيضاً بمجالات معينة ومقيد بشروط خاصة . وتظهر هذه المحدودية في إمكانات العقل : أن معظم المعارف التي يتوصل إليها إنما تأتي نتيجة لتفاعله مع المعطيات التي تعطيها الحواس ، وأن علوم الحواس هي الأصل والأساس لمعظم العلوم العقلية .

وقد أشار هؤلاء العلماء المسلمون المعتدلون في نظرتهم إلى العقل إلى أن العقل مثل الحس قاصر عن إدراك المغيبات أو الأمور الغيبية ، كالألوهية ، والنبوة ، والروح ، والآخرة وأمور العقيدة بصورة عامة ، وأمور المعاملات والعبادات ، والأمر باتباع الحسن وترك القبيح وما يرتبط بذلك من كنه الذات الإلهية وماهية الانسان نفسه وطبيعة الروح ومستقبل حياة الانسان والأشكال التي ستتطور إليها حياته في المستقبل وطبيعة ما سيجري في الحياة الآخرة وحكمة كثية من العبادات والنواهي والأوامر الدينية والأحكام الشرعية والقواعد الخلقية والمبادىء والأصول العامة في النظام الاجتماعي والاقتصادي ، إلى غير ذلك من الأمور الغيبية والدينية والخلقية والمتعلقة بكنه الأشياء وماهيتها .

ففي مثل هذه الأمور لا يمكن للعقل وحده أن يستقل بإدراكها أو يهتدي إلى إدراك حقيقتها والفهم الصائب فيها بدون مساعدة الشرع وتوجيهه . فليس للعقل أن يخترع من عنده وبسعيه الذاتي شيئاً من المغيبات أو العقائد المتعلقة بصفات الله

وبـرسل الله صلوات الله وسـلامه عليهم وبـاليـوم الآخـر وبـالغيب الإلٓهي بصـورة عامة ، أو شيئاً من أمور العبادة أو التشريع أو الأخلاق أو شيئاً من المعارف المتعلقة بالتصور العام للوجود ، لأن المصدر الأول في مثل هـذه الأمور هـو الدين والـوحي الإلٓهي ، ولا يمكن للعقل أن يتصورها بشكل نهائي أو يعلمها وغيرها إلا على سبيل الظن والتخمين والاجمال ، لأن العقل يعتريه العي والحصر ، ومحدود في مؤهلاته ، وتصـرفه ، محـدود بحدود الـزمان والمكـان ، ويعتمـد في تفكيـره عـلى التصـورات المستمدة من الحس ، وطالما أن المغيّبات وأمور العقيدة والعبادة والتشريـع والأخلاق لا شأن لها بالحس ، فإن العقل غير مأمون الجـانب فيها ، ولا يعـدو البحث العقلي فيهـا أن يكون بحثـاً جدليـاً قد يفيـد في تفهّمها وبيـان حكمتهـا والاستـدلال عـلى صحتها والتصديق بها وإدراكها ويميـزها عـلى سبيل الاجمـال ، لأن التصديق لا يتم إلا بالعقل : فالعقل يستطيع ـ مثلاً ـ أن يدرك ثبوت وجود الله واتصافه تعـالى بكل صفات الكمال وبعثة الرسل والحياة الآخرة ، وأن يدلـل ويبرهن عـلى صحة هـذه الأمور ويدعم التصديق بها ويزيد من الاطمئنان إليها ، ولكنه لا يفيد في اكتشـافها وفهم كنهها وكيفيتها ، لأن ذلـك خارج عن مجـال إدراكه . فيستحيـل عليه ـ مثلاً ـ إدراك كيفية تعلق المشيئة الإلٓهية بالخلق . يقول تعالى : ﴿ قال ربِّ أنى يكون لي غلام ، وقد بلغني الكبر وامرأتي عاقر ، قال كذلـك الله يفعل مـا يشاء . . . ﴾ (آل عمـران : 40) . كذلك يستحيل عليه إدراك كنه الذات الإلٓهية لأنه محدود لارتباطـه بالمـادة ، ووجود الله تعالى بعيد عن كل مـادة وعن كلّ شبـه . يقول تعـالى : ﴿ ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير﴾ (الشورى : 11) . ويقول ﷺ : « تفكروا في خلق الله ، ولا تفكروا في الله فتهلكوا » (أخرجه السيوطي في الفتح الكبير) . وإذا كان العقل يستطيع أن يدرك الخير والشر ويميز بينهما على سبيل الإجمـال ـ كأن يـدرك أن العدل خير وأن الظلم شر ـ فإنه يستحيـل عليه إدراكهـما والتمييز بينهـما على سبيـل التفصيل .

ومجمل القول في هذا الموضوع ، أن العقل لا يمكنه أن يهتدي إلى فهم حقيقة الأمـور السابقـة بدون تـوجيه الشـرع والوحي الإلٓهي . ومصـدر العقائـد الـدينيـة والأحكام الشرعية والأوامر والنواهي الإلهية هو الله تعالى وحـده عن طريق الـوحي ومـا أخبر بـه رسله عليهم السلام عنـه . إذ لا عقيدة ولا حكم إلا من الله . وإلى الله وحده ترجع الحاكمية في تنظيم شئون الحياة البشرية . وليس للعقـل أي دور في

مجال التشريع سوى استجلاء الحكم الإلهي وتنزيله على أفعال العباد لتكون سائرة بمقتضاه ، ومحاولة الكشف عن حكم الله عن طريق الإجتهاد والإخبار عنه . وفي النصوص الظنية في دلالتها التي تشتمل على ألفاظ وتراكيب تحتمل أكثر من معنى ، فإن مجال العقل يكون بحمل المطلق على إطلاقه ، وتقييد النص المطلق بنص آخر فيه قيد ، وحمل العام على عمومه أو تخصيصه ، وحصر الوجوه الممكنة للمعاني التي يتحملها النص ، ثم ترجيح أحد هذه الوجوه ، حسبما تقتضيه قواعد اللغة وأساليب العرب في كلامهم[18] .

ومن فلاسفة وعلماء المسلمين الذين نبهوا إلى قصور العقل في إدراك العقائد الدينية والأحكام الشرعية والقواعد الخلقية ابن سينا ، والراغب الأصفهاني ، والغزالي ، وعلاء الدين الطوسي وغيرهم من فلاسفة وعلماء المسلمين .

فابن سينا بحكم تشيعه للفلسفة ، فإنه يعلي من شأن العقل ومن شأن إمكانات إدراكه ، ولكنه مع ذلك يعترف بقصوره وبعجزه عن إدراك بعض المجردات ، وإن كان هذا العجز في نظره لا يرجع إلى أمر في ذات الأشياء المجردة المراد إدراكها ولا لأمر في ذات العقل نفسه ، وإنما يرجع إلى إنشغال النفس بالبدن ، يقول ابن سينا في كتابه : « الشفاء » :

« . . . والعقل ليس عجزه عن تصور الأشياء التي هي في غاية المعقولية والتجريد عن المادة لأمر في ذات تلك الأشياء أو لأمر في غريزة العقل ، بل لأجل أن النفس مشغولة في البدن بالبدن . فتحتاج في كثير من الأمور إلى البدن ، فيبعدها البدن عن أفضل كمالاتها . وليست العين إنما لا تطيق أن تنظر إلى الشمس لأجل أمر في الشمس وأنها غير جلية ، بل لأمر في جبلة بدنها . فإذا زال عن النفس منا هذا الغمور وهذا العوق كان تعقل النفس لهذه أفضل . . . .

[ثم] إن تصور العقل يختلف بحسب وجود الأشياء . فالأشياء القوية الوجود جداً قد يقصر العقل عن إدراكها لغلبتها . والأشياء الضعيفة الوجود جداً - كالحركة والزمان والهيولى - قد يصعب تصورها ، لأنها ضعيفة الوجود . . . . »[19] .

---

(18) ينظر : د. عبد المجيد النجار ، العقل والسلوك في البنية الإسلامية . ص 89-121 .

(19) ينظر : ابن سينا ، الشفاء (الطبيعيات رقم 6 : النفس . مرجع سابق ، ص 208-213 .

ومما قاله الراغب الأصفهاني في محدودية إمكانات العقل في كتابه : « تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين » :

« واعلم أن العقل بنفسه قليل الغناء ، لا يكاد يتوصل إلا إلى معرفة كليات الأشياء دون جزئياتها ، نحو أن يعلم جملة : حسن اعتقاد الحق ، وقول الصدق ، وتعاطي الجميل ، وحسن استعمال العدالة ، وملازمة العفة ، ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء . والشرع يعرف كليات الأشياء ، ويبين ما الذي يجب أن يعتقد في شيء شيء ، وما الذي هو معدله في شيء . ولا يعرفنا العقل مثلاً أن لحم الخنزير والدم والخمر محرم ، وأنه يجب أن يتحامى من تناول الطعام في وقت معلوم ، وأن لا تنكح ذوات المحارم . . . . فإن أشباه ذلك لا سبيل إليها إلا بالشرع . فالشرع نظام الاعتقادات الصحيحة والأفعال المستقيمة ، والدال على مصالح الدنيا والآخرة ، ومن عدل عنه فقد ضل سواء السبيل »[20] .

وعلى الرغم من أن الإمام الغزالي كان ممن أشادوا بفضل العقل ، وآمنوا بسلطانه ، ووسعوا مجال استخدامه ، ولم يروا أن هناك تناقضاً بينه وبين الشرع ، فإنه لم يفرط في تقديره ـ كما أفرط الفلاسفة العقليون والمعتزلة من قبله ، ولم يقدمه على الشرع فيما يجب أخذه عن طريق الشرع من العقائد الدينية والأحكام الشرعية والمسائل الخلقية ، ولم يعول عليه ولم يثق فيه عند التصدي للمسائل الغيبية . بل كان يؤكد دائماً عدم قدرة العقل على الإحاطة بهذه المسائل ، وأن للعقل حدوداً ينبغي له الوقوف عندها ، وأنه لا يمكن إقامة العقيدة والأحكام الشرعية والقواعد الخلقية على العقل وحده .

ومما قاله الغزالي في هذا الصدد في بعض كتبه :

« إن العقل لن يهتدي إلا بالشرع ، والشرع لن يتبين إلا بالعقل . فالعقل كالأس والشرع كالبناء ، ولن يغني أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أسّ . وأيضاً ، فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع . ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج ، ولن يغني الشعاع ما لم يكن البصر . . . . وأيضاً ، فالعقل كالسراج ، والشرع كالزيت الذي يمده . فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ، وما لم

(20) كما نقله : مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . (الطبعة الثالثة) ، القاهرة : مطبعة لجنة التأليف والترجمة ، 1966 ، ص 83 .

يكن سراج لم يضىء الزيت . . . . »[21] .

وعلاء الدين الطوسي في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، وإن اعترف بأن عقل الإنسان هو أقوى قواه النفسية ، وبأن الإدراكات العقلية هي أقوى وأشرف من الإدراكات الحسية ، وبأن الذكاء البشري لا غنى عنه للإنسان ، فإنه يعترف بأن للعقل البشري حدوداً لا يستطيع أن يتعداها ، وبأنه ليس في إمكان العقل إدراك جميع الأشياء وأحوالها ، وبأن للعقل البشري حدوداً لا يستطيع أن يتعداها ، وبأنه عرضة للخطأ خاصة في الأمور الإلهية والغيبية ، ومن ثم فإنه لا بد له من توجيه الشرع . فهو يقول في تأكيد هذه المعاني في ذلك الكتاب :

« فقوته (أي الإنسان) » . . . أعني عقله، وإن كانت أتم قواه وأقواها، ليس من شأنها أن تدرك حقائق جميع الأشياء وأحوالها ، حتى الأمور الإلهية إدراكاً قطعياً لا يبقى معه إرتياب أصلاً . كيف ، والفلاسفة الذين يدعون أنهم علموا غوامض الإلهيات باستقلال العقل ، ويزعمون أن معتقداتهم تلك يقينية ، وإن كانوا أذكياء أجلاء قد عجزوا عن تحقيق ما بمرأى أعينهم ، ومشاهد أبصارهم ، وهو الجسم المحسوس ، حتى اختلفوا في حقيقته . . . . .

فمن كان مبلغ علمه أنه ما عرف حقيقة ذاته ، ولا حقيقة بينة يأخذها بيده وينظر إليها بعينه ، ويبذل غاية جهده في التفكير بها ، طالباً للإطلاع على حقيقتها كيف يظن هو بنفسه أو غيره به أنه قد وقف باستقلال عقله واستبداد فكره وقوفاً قطعياً على أسرار أحوال الصانع ذي العزة والجبروت ، وأحاط إحاطة تامة بدقائق الملك والجبروت . . . . كلا ! فإن بعضاً منها ، وإن كان مما يستقل العقل فيه بإقامة الدليل ، فكثير منها لا يهتدي فيه إلى سواء السبيل ، إلا بتسلّم من المؤيد من الملك الجليل ، للآية الظاهرة والمعجزات الباهرة الدالة على صدقه في أقواله ورشده في أفعاله . فإن هذا هو المتمسك الوثيق ، وبأن يؤثره العاقل للاعتصام به حقيق . . . .

وأما ما يورده المستبدون بالعقل فيما يخالف قطعيات الشرائع ويدعون أنها دلائل قطعية فهي غير مسلمة لهم . فإن الوهم في الإلهيات مزاحم قوي للعقل ،

---

(21) كما نقله : محمد عبد الرحمن مرحباً ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية . بيروت : منشورات عويدات ، 1970 ، ص 241-252 .

بحيث تشتبه كثيراً أحكامه بأحكامه ، ويتعسر جداً التمييز بينهما ، ولا تخلص عن هذا إلا بالرجوع إلى ذلك المتمسك الوثيق ، وليس له سوى ذلك طريق ، ومن اقتحم البحر الخضم بدون السفينة فهو لا بد غريق . . . .

وهم وإن كانوا أذكياء أجلاء ، فمن غيرهم أيضاً رجال . وكثيراً ما نجد في كلامهم ما يحكم العقل ببديهته أن ليس لصحته مجال ، وخلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال . . : . »[22] .

وهكذا يتضح مما تقدم ومما يقرره علاء الدين الطوسي في موقع آخر من كتابه السالف الذكر : « أن العقل ليس مستقلاً في إدراك الأمور الإلٓهية بحقائقها ، وأنظاره ليست مما يوثق بها في الإحاطة بها ، بدون تأييد صاحب الوحي المؤيد بإعلام من الله تعالى »[23] .

وفي موقع ثالث من الكتاب السالف الذكر ، أشار علاء الدين الطوسي إلى بعض ما تمتاز به الإدراكات والمدركات العقلية على الإدراكات والمدركات الحسية ، وذلك عندما قال :

« إن الإدراكات العقلية أقوى من الإدراكات الحسية . ومدركات العقل أشرف من مدركات الحس . وكلما كان كذلك ، كانت اللذة العقلية أقوى وأشرف من اللذة الحسية .

أما الصغرى فبيان جزئها الأول من وجوه :

أولها : أن الإدراك العقلي يصل إلى كنه الشيء ، ويميز بين ماهيته وأجزائها وعوارضها ، وغير الجزء الجنسي عن الجزء الفصلي للماهية ، ويميز جنس جنسها عن فصله وجنس فصلها عن فصله ، ويميز لازمها عن مفارقها ، إلى غير ذلك . وأما الحس فلا يصل إلا إلى ظواهر المحسوس ، فيكون إدراك العقل أقوى .

ثانيها : أن إدراكات العقل غير متناهية ، وإدراكات الحواس متناهية ، لبقاء العقل وفناء الحواس ، وغير المتناهي أقوى من المتناهي .

ثالثها : أن إدراك العقل لا اختصاص له بنوع من الأنواع ، بخلاف

---

(22) علاء الدين الطوسي ، تهافت الفلاسفة . ص 65-79 .

(23) نفس المرجع السابق ، ص 388 .

ـ الحواس ، فإن كلا منها له اختصاص بشيء . فيثبت بهذه الوجوه أن الإدراكات العقلية أقوى من الإدراكات الحسية .

وأما أن مدركات العقل أشرف من مدركات الحس فلأن مدركات العقل هي الباري تعالى والمجردات بذواتها وصفاتها . ومدركات الحواس ليست إلا صفات الأجسام . ولا شبهة لعاقل أنه لا شرف للثانية بالنسبة إلى الأولى »[24] .

(جـ) البعد الروحي في الإنسان :

وبالنسبة للبعد الثالث في طبيعة الإنسان وشخصيته ، وهو البعد الروحي ، فإن كثيراً من آيات القرآن الكريم وآثار السنة النبوية المطهرة وآثار السلف الصالح وأقوال فلاسفة وعلماء المسلمين على اختلاف عصورهم تحدثت عن وجود هذا البعد أو العنصر في طبيعة الإنسان ، وأكدت أهميته الكبرى في حياة الإنسان وفي حياة المجتمع ، بل اعتبرته أهم أبعاد وعناصر الطبيعة البشرية الثلاثة ، وفضلته على البعدين السابقين ، وهما : البعد الجسمي والبعد العقلي ، وذلك نظراً لما يتمتع به هذا البعد الروحي من قدرة أوسع على الإدراك وعلى إظهار معنى الحياة من قدرات الجسم والعقل اللذين يعتبران ـ خاصة الجسم ـ محدودين في قدراتهما ، بداية ونهاية .

فالإنسان ـ في نظر المفكرين المسلمين ـ روح قبل أن يكون جسداً ، والجسد منه تابع وخادم للروح ، وذلك كامن في أصل فطرته منذ أن خلقه الله ونفخ فيه من روح من عنده وكرمه بالعقل وفضله بنعمة العلم . وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ إني خالق بشراً من طين ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي ﴾ (الحجر : 29) . وهذه الآية الكريمة تنبه إلى أن الإنسان خلق من عنصرين أساسيين : عنصر مادي وآخر روحي ، وإلى أن الله جل وعلا أقام هيكل الإنسان وجسمه من عناصر الأرض ، ثم نفخ فيه من روحه . وهذه الآية تنبه أيضاً إلى أن الجسد منسوب إلى الطين ، والروح منسوب إليه تعالى .

والروح هي المدبرة لجسد الإنسان ، حتى إن الكائن البشري بدون هذه الروح المدبرة لجسده ، لم يعد إنساناً ، ولكنه صورة للإنسان ، لا فرق بينها وبين

(24) نفس المرجع السابق ، ص 379 .

صـورة من خشب أو حجـارة . ولا ينـطلق عليهـا اسم الإنســان إلا بـالمجـاز لا بالحقيقة[25] .

وكـل إنسـان يشعـر بهـذه الـروح بـين جنبيــه ، « ويشهـد تحليـل السلوك الخـارجي ، كما تشهـد التجربـة الباطنيـة : بأن الإنسـان فيه معنى زائـد على هـذا التكثف المـادي الـذي هـو البـدن ، وإن اختلف النــاس في تصـويـر هـذا المعنى وشرحه . فجعله بعضهم مزاجاً ، أي معنى مستفاداً من الترابط المادي ، ولكنه غير المادة ، وجعله بعضهم جسماً لطيفاً شفافاً مغايراً في الطبع للجسم الـظاهر ، وجعله ثالث كائناً غير جسمي . والكل يتحدث عما نعبر عنه بالروح »[26] .

ومهما اختلفت الآراء في طبيعة الروح ، فإن هنـاك اتفاق بـين علماء المسلمين على أنها ليست ذات طبيعة مـادية ، وليست مـظهراً من مـظاهر الجسم ، ولا تـطرأ عليهـا التغيرات التي تـطرأ على الجسم ، ولا تقيـدها حـدود الجسم ولا الإدراكات الحسية ، كما هي الحال بالنسبـة للعقل ، ولا تخضـع لحدود الـزمان والمكـان ، ولا يتـوقف وجـودهـا عـلى وجــود الجسم ، ولا تفنى بفنـائــه ، ولا تقبـل التحلل ولا الانقسـام . وهي أظهر وأطلق حـرية من الجسم ، وأقـل انشغالاً بـأمـور البـدن من العقل . وهي التي تحرك الجسم وتدبره ، وتعطي النفس الإنسانيـة من الخواص مـا ليس لسائر الحيوانات وهي خـواص النفس الناطقـة التي يأتي في مقـدمتها : تصـور المعـاني الكلية العقليـة المجـردة عن المـادة كـل التجـريـد ، والتـوصـل إلى معـرفـة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات ، وتلقي المعقولات بـالقبول . وهي وإن كانت تختلف في طبيعتها عن طبيعـة الجسم وتستقل عنـه في وجودهـا ، فإنها تفسـر كافة مظاهر الحياة وتفاعلاتها التي تتم داخل الجسم . وليس أدل على ذلـك من أنها إذا حلت في الجسـد دبت فيه الحيـاة وظهر فيـه الإدراك والوعي والإرادة ، وإذا مـا فارقته تحول إلى جماد وفقد الحركـة والوعي والإدراك والإحسـاس . فمما يـروى عن أم سلمـة رضي الله عنها أنها قـالت : « دخل رسـول الله ﷺ على أبي سلمـة ، قد شخص بصـره فأغمضـه ، ثم قـال : « إن الـروح إذا قبض تبعـه البصـر » (رواه مسلم) .

---

(25) د. أبو العلا عفيفي ، كتـاب فصوص الحكم لابن عـربي والتعليقات عليـه . بيروت : دار الكتـاب العربي ، 1980 ، ص 69 .

(26) د. عبد المجيد النجار ، العقل والسلوك في البنية الإسلامية . مرجع سابق ، ص 10 .

وهي حادثة بحدوث البدن ، وليست قديمة ، خلافاً لما يراه أفلاطون ومن سار على نهجه من فلاسفة اليونان القدماء وبعض الفلاسفة المسلمين ، كابن سينا حسب ما يفهم من القصيدة العينية التي تنسب إليه والتي من بين أبياتها ما يلي :

هبطت إليك من المحل الأرفع	ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة ناظر	وهي التي سفرت ولم تتبرقع
وصلت على كره إليك وربما	كرهت فراقك، وهي ذات توجع
إن كان أهبطها الإله لحكمة	طويت عن الفذ اللبيب الأروع
وتعود عالمة بكل خفية	في العالمين فخرقها لم يرقع

ولكن قد تكون هذه القصيدة التي تنسب إلى ابن سينا مكذوبة عليه ، لأن ما ورد فيها بخصوص قدم الروح لا يتفق مع ما جاء في جميع كتبه تقريباً التي قال فيها بأن الروح حادثة مع حدوث البدن[27] .

ومما يؤيد حدوث الروح أنها من العالم والعالم بجميع أجزائه حادث . وحدوثها مع البدن وليس قبله ، وذلك خلافاً لبعض الفلاسفة القائلين بحدوثها قبل البدن . وهي متعددة بتعدد الأشخاص وأفراد النوع . ولا مكان في الفكر الإسلامي المقبول للقول بوحدة الوجود أو بنفس كلية ترجع إليها جميع النفوس . كما أنه لا مكان في الفكر الإسلامي المقبول لقول القائلين بأن الروح قبل تعلقها ببدنها الحالي كانت متعلقة ببدن آخر قبله ، وهو قول القائلين بتناسخ الأرواح الذي لا يتمشى مع العقيدة الإسلامية الصحيحة .

ومن الأدلة التي يستند إليها الفكر الإسلامي في القول بوجود الروح كعنصر أساسي في طبيعة الإنسان وبحدوث هذه الروح ومخلوقيتها لله تعالى ، بالنسبة لجميع البشر ، بما في ذلك آدم عليه السلام وعيسى عليه السلام ، خلافاً للروافض الذين قالوا إن روح آدم ليست مخلوقة ، وخلافاً للمسيحيين القائلين إن الروح الذي حل في مريم هو منفصل عن ذات الله وجزء منها ، وإن عيسى الذي تكوّن من هذه الروح واتحد فيه اللاّهوت والناسوت ليس مخلوقاً : ـ

قوله تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم

(27) ينظر : د. التهامي نقرة ، عقيدة البعث ، مرجع سابق ، ص 76-77 .

من العلم إلا قليلاً ﴾ (الاسراء : 85) .

وقوله تعالى : ﴿ إني خالق بشراً من صلصال من حمإ مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي ، فقعوا له ساجدين ﴾ (الحجر : 28-29) .

وقوله تعالى : ﴿ ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون ﴾ (السجدة : 9) .

قوله تعالى : ﴿ والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين ﴾ (الأنبياء : 91) .

وقوله تعالى : ﴿ إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله ، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ﴾ (النساء : 171) .

وقوله ﷺ: « إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفةً ، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك ، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل الله تعالى الملك ، فينفخ فيه الروح » (رواه مسلم).

وما يروي عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال : « لقي عمر بن الخطاب علي بن أبي طالب رضي الله عنهما ، فقال له : يا أبا الحسن ! ربما شهدت وغبنا ، وربما شهدنا وغبت . ثلاثاً أسألك عنها : فهل عندك منها علم ؟ فقال علي : وما هي ؟ قال : الرجل يحب الرجل ولم ير منه خيراً ، والرجل يبغض الرجل ولم ير منه شراً . فقال علي : نعم ! سمعت رسول الله ﷺ يقول : « الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف » (رواه البخاري ومسلم) .

هذه بعض الأدلة والشواهد التي يستند إليها الفكر الإسلامي في إثبات وجود الروح وحدوثها . والآية الأولى في هذه المجموعة من الشواهد تفيد ـ بالإضافة إلى إثباتها لوجود الروح وأنها من عند الله ـ أن الروح من الأمور الإلهية التي لا يعرف كنهها ولا حقيقتها على وجه التأكيد إلا الله تعالى . وكل ما يستطيع الإنسان أن يعرفه عنها هو أنها : تحل في الجسد فتدب فيه الحياة والحركة والوعي ويصبح قادراً على القيام بعمليات الإحساس والإدراك بمستوياته المختلفة . وبها يستطيع الإنسان أن يتصل بالملأ الأعلى ، ويتوصل إلى الإيمان بخالقه ، ويدرك ما يتعلق بأمور الغيب والعقيدة . وبها أيضاً يسمو الإنسان إلى آفاق الفضيلة ، ويرقى إلى المثل العليا والمعاني النبيلة والمقاصد الكريمة ، ويرى بعين البصيرة ما وراء المظاهر الظاهرة والنتائج العاجلة ، ويحقق لنفسه قيماً خلقية لا تقل في قيمتها بالنسبة

لسلامته وصحته البدنية والنفسية وسعادته ورفاهيته عن قيمة معارفه العقلية والطبيعية ومهاراته البدنية ، لأن القيم النابعة من الروح والدين والإيمان الصادق أفضل الطاقات الحافزة للسلوك المرغوب وأشرف الدوافع للعمل من أجل تحقيق الأهداف الضرورية للإنسان وخير المعالم الهادية له والمضيئة لحياته والتي تعلي قدره عند الله وعند الناس بما ينشر من خير ويبث من فضيلة وبما يغمر الناس جميعاً من عطف وحب. فالعقل والعلم مع أهميتهما للإنسان قد لا يمنحانه الأمن والإطمئنان والرضا والإيمان بالغيب ، وقد لا يمنحان قلبه الحياة واليقظة والحضور ، كما يمنحه الإيمان القوي بالله والروح القوية الصافية .

إن الإنسان بإيمانه القوي وروحه الصافية وفطرته السليمة وقلبه الواعي الحي ، وضميره الديني والخلقي اليقظ ، وتوفيق الله وهدايته - يستطيع أن يتحكم في نزواته وشهواته ، ويضبط وينظم دوافعه ، ويصل إلى مستوى الملائكة في السمو والطهر ، ويدرك ما يتعلق بأمور الغيب والعقيدة ، كالأمور المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وبالنبوة والوحي الإلهي وما يرتبط به من شرائع وأحكام شرعية وباليوم الآخر وما فيه من بعث ونشر وحشر وحساب وجزاء . كما يستطيع الإنسان بذلك أيضاً أن يتوصل إلى فهم معاني القرآن ، ويجمع بين قلبه ومعاني القرآن الكريم ، فيجدها وكأنها قد كتبت فيه ، ويدرك صحة القرآن وأنه الحق من ربه ، فيكون ممن قال الله تعالى فيهم : ﴿ ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط العزيز الحميد ﴾ (سبأ : 6) . وممن قال فيهم الله تعالى أيضاً : ﴿ نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ﴾ (النور : 35) .

يقول ابن القيم في كتابه : « الفوائد » تعليقاً على الآية الكريمة الأخيرة .

« فهذا نور الفطرة على نور الوحي . وهذا حال صاحب القلب الحي الواعي . . . فصاحب القلب الواعي يجمع بين قلبه وبين معاني القرآن ، فيجدها كأنها قد كتبت فيه . . . فهو يقرؤها عن ظهر قلب . ومن الناس من لا يكون تام الاستعداد ، واعي القلب ، كامل الحياة ، فيحتاج إلى شاهد يميز له بين الحق والباطل ، ولم تبلغ حياة قلبه ونوره وزكاة فطرته مبلغ صاحب القلب الحي . فطريق حصول هدايته أن يفرغ سمعه للكلام وقلبه لتأمله والتفكير فيه وتعقل معانيه ، فيعلم حينئذ أنه الحق .

فالأول : حال من رأى بعينه ما دعي إليه وأخبر به .

والثاني : حال من علم صـدق المخبر وتيقنـه ، وقال يكفيني خبـره . فهو في مقام الإيمان ، والأول في مقام الإحسان . هـذا وصل إلى علم اليقـين وترقى قلبـه منه إلى منزل عـين اليقين . وذاك معـه التصديق الجـازم الذي خـرج به من الكفـر ودخل به في الإسلام »[28] .

ومما يساعد على صفاء الروح وصقلها وعلى زيادة استعدادهـا للاتصـال بالمـلأ الأعلى وتلقي الإلهامات والفيوضات والامدادات الخفيـة التي تنير لـلإنسان الـدرب وتشع أمامه ما ظلم من جوانب الوجود ، وعلى زيادة قدرتهـا على إدراك المغيبـات ـ الرياضة والمجاهـدة عن طريق العبـادة بأنـواعها المختلفـة من صلاة وصـوم وما إلى ذلـك ، وعن طريق الـذكـر وضبط النـزوات والشهـوات والتخلص من الشـواغـل والعوائق ونبذ الآفات والمفاسد .

فإذا صفت روح الإنسان بهذه الرياضة والمجـاهدة أصبـح يرى الأشيـاء بنور الله ، كما جاء في الحديث النبوي الشـريف : « اتقوا فـراسة المؤمن فـإنه ينـظر بنور الله » . وفي الحديث القدسي : « ما يزال عبدي يتقرّب إلي بـالنوافـل حتى أحبه ، فـإذا أحببته كنت سمعـه الذي يسمـع به ، وبصـره الذي يبصـر به ، ويـده التـي يبطش بها . . . . » (الحديث) .

وكل ما أشرنا إليـه من أعمال ومنـاشط للروح هي وظائف وأعـراض للروح تدل على وجودها وتؤكد أهميتها بالنسبة للإنسان ، ولكنها لا تدل على كنهها ولا على طبيعتها ، إلا أنها من الأمور التجريدية الكثيرة في هـذا الكون التي لا يعـرف كنهها ولا حقيقتها ، ولكنها تعرف بوظائفها وأعراضها .

إنها من الأمور الإلهية التي لا يعلم حقيقتها على وجه التحديد إلا الله تعالى . وكل ما يستطع الإنسان أن يعرفه عنها أنها تحل في الجسـد فتدب فيـه الحياة وتـظهر عليـه علامـات الحياة وأعـراض الإدراك والوعي والإرادة التي أشـرنا إلى بعضهـا . وكان الرسول ﷺ إذا سئل عن حقيقة الروح لا يزيد على القول : « الروح من أمر ربي » .

---

(28) ابن قيم الجـوزية ، الفـوائد . (تخـريج وتعليق : أحمـد راتب عرمـوس) (ط 5) ، بيـروت : دار النفائس ، 1984 ، ص 10-12 .

وعلى الرغم من ذلك ، فإن بعض فلاسفة وعلماء المسلمين لم يتوقفوا كليّة عن الكلام عن الروح ، بل جادلوا التعرض لحقيقتها وتحدثوا عن أعراضها وخصائصها ووظائفها وأحوالها ، خاصة أحوالها بعد الموت . وقد حاول بعضهم تعريفها ، وإن كان غالب التعريفات التي ذكرت لها ، هي من قبيل التعريف بالأثر والوظيفة ، لا بجوهر الحقيقة . ومن ثم فإنها تعريفات إجرائية وتعريفات بالرسم أكثر منها تعريفات بالحد . فقد عرّفها بعض الفلاسفة المسلمين بأنها : « جوهر لا تقبل التحلّل ولا الانقسام ، تفيض على الجسم وتوابعه ، فتسري فيه سريان الماء في العود الأخضر » . وقال بعض آخر : « إنها جوهر روحي ينتمي إلى عالم التجرد ، وإنها قابلة للانتقاش بصور الكائنات ، تحرّك الجسم وتدبره وتقوم بعمليات الإحساس والإدراك ، وإنها لا تغفل عن ذاتها في حال من أحوالها حتى في حالة النوم ، وإنها ليست جسماً ولا قوة من قواه ولا يتوقف فعلها على قوة الجسم » . فالنفس ـ كما يقول علاء الدين الطوسي ـ : « قد تقوى على أفعالها حين يضعف البدن . فالإنسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد ، مع أن الآلة البدنية في الانتقاص والانحطاط . فإن قيل : هذا معارض بأن الإنسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرقاً منتقص الإدراك . فقد اختلت قوة التعقّل باختلال الآلة . وهذا يدل على أن نفسه حالة في الجسم . قلنا : ممنوع ! فإن اختلال الفعل باختلال الآلة لا يدل أصلاً على أن الفاعل حال في الآلة . بخلاف ازدياد العقل وقوته ـ مع نقصان الآلة وضعفها ـ فإنه يدل على أن الفاعل ليس حالاً في الجسم .

والاعتراض عليه أنه : لم لا يجوز أن يكون حد من اعتدال الجسم الذي يقوم به الفاعل شرطاً في كمال الفعل . والزائد على ذلك الحد إما مستغنى عنه أو قادحاً في كمال الفعل . والنقصان إنما يقع على ذلك الزائد ، فيكون الفعل مع هذا النقصان إما على حاله أو أتم . وإذا تعدى النقصان إلى ذلك الحد يقع الفعل أنقص ، كما في آخر الشيخوخة . . . . »[29] .

إلى غير ذلك من آراء الفلاسفة المسلمين وغيرهم التي حاولت تصوير الروح فاختلفت فيما بينها ، وعجزت في النهاية جميعاً عن إدراك كنه الروح ، وعن علاقتها بالجسد ، وعن إدراك سر الحياة في المادة .

---

(29) ينظر : علاء الدين الطوسي ، تهافت الفلاسفة . مرجع سابق ، ص 343-357 .

وإذا كانت الروح ترد على الجسم بعد تكوينه كما قدمنا ـ فتلبسه كالثوب لتصبح مصدر الحياة فيه ومصدر حركته وحسه وإدراكه ، فإنها فيما يظهر تسكن الجسم ككل ، وليس مجرد جزء من أجزائه . ولكن تلبسها بكامل الجسم لا يتنافى مع قول القائلين من المتصوفة وغيرهم بأن مركز إنطلاقها ونشاطها هو القلب .

فهذا هو الفيلسوف المسلم « ابن سينا » يذكر في كتابه : « الشفاء » : 'أن أول الأعضاء التي تتكون في الإنسان وأوّل معدن لتولد الروح هو القلب . وبمجرد تعلّق الروح بالقلب يصير البدن نفسانياً . وبواسطة هذا العضو تنبعث قوى الروح في الدماغ ، والكبد ، والطحال ، ومركز الأعصاب ، وفي سائر أعضاء الجسم[30] .

والقلب في نظر المتصوفة هو منبع العواطف والدوافع والقوة الدافعة والمحركة للسلوك . وهو كما يقول الشيخ أحمد زروق ، أحد كبار المتصوفة السنيين في القرن التاسع الهجري (ت 899 هـ / 1493 م) : « أساس الخير والشر ، وحياته وقوته مفتاح النفع والضر . فمن لا حياة لقلبه فلا حيلة في دفعه وجلبه . وكل قلب حلته الحياة دعته إلى النهوض عند المذاكرات » .

والقلوب في نظر الشيخ زروق ثلاثة أنواع : **أولها** : قلب في حياته صحيح وفي خطابه فصيح . فصاحبه ينطق بالحكمة ، وينهض في كل ملمة .

وثانيها : قلب لا حياة فيه . فهو لا يقبل التذكير ولا التنبيه ، فضلاً عن اتباعه الحق ، أو تأدبه مع الخلق .

وثالثها : قلب اعترته في حياته أمراض وصحبته في أحواله اعتراضات وأعراض . . . وهو الذي يقصد بالمداراة . . . رجاء استقامة حياته[31] .

والقلب عند المتصوفة كما هو منبع العواطف والدوافع المحركة للسلوك وأساس الخير والشر ، فإنه عندهم أيضاً الأداة التي تحصل بها المعرفة بالله وبالأسرار الإلٓهية وبكل ما يتعلق بعلم الباطن . فهو القوة الخفية التي تدرك الحقائق الإلٓهية إدراكاً واضحاً جلياً لا يخالطه شك . وهو محل الإيمان ومركز الفهم والتدبّر

(30) ينظر : ابن سينا ، الشفاء : (الطبيعيات رقم 6 : النفس) . مرجع سابق ، ص 233-237 .
(31) أحمد زروق ، كتاب الإعانة . (تحقيق : د.علي فهمي حشيم) ، ليبيا ـ تونس : الدار العربية للكتاب ، 1979 ص 37-39 .

الصحيحين ، حتى إذا أشرق فيه نور الإيمان وصفا من غشاوات البدن وشهواته انكشف ما فيه من العلم الإلهي ، فشاهد صاحبه صفحة الوجود .

وقد انكر المتصوفة في مجموعهم على العقل القدرة على فهم الألوهية وأسرارها ، قائلين : إن العقل مقيد بمنطقة في دائرة الأمور المحدودة المتناهية . أما الحق فلا حد له ولا نهاية . ومن ناحية أخرى ، فإن العقل يرى الأمور على أكثر من وجه ، ويرى الشيء الواحد ونقيضه ، ويدافع عن كل منهما بحجج متكافئة في القوة والإقناع[32] .

ومن الشواهد والأدلة التي يستند إليها القائلون بأن القلب هو مركز الروح ومحل الإيمان وأداة معرفة الله تعالى والفهم والتدبر الصحيحين :

قوله تعالى : ﴿ أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ﴾ (محمد : 24) .

وقوله تعالى : ﴿ أولئك الذين كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ﴾ (المجادلة : 22) .

وقوله تعالى : ﴿ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ﴾ (البقرة : 6) .

وقوله تعالى : ﴿ فإنها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾ (الحج : 46) .

وقوله تعالى : ﴿ فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ﴾ (آل عمران : 6) .

وقوله تعالى : ﴿ يوم لا ينفع مال ولا بنون ، إلا من أتى الله بقلب سليم ﴾ (الشعراء : 88-89) .

وقوله ﷺ : « إن الله لا ينظر إلى أجسامكم ولا إلى صوركم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم » (رواه مسلم وابن ماجه) .

---

(32) د. أبو العلا عفيفي ، كتاب فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه . مرجع سابق ، التعليقات . ص 139-140 .

وقوله ﷺ : « شر العمى عمى القلب » .

والقلب الذي له تلك الخصائص التي أشرنا إليها ليس المراد به تلك المضغة الصنوبرية الجاثمة في الجانب الأيسر من الصدر ، وإن كانت متصلة به اتصالاً ما لا يعرف كنهه ولا حقيقته إلا الله ، بل هو القوة الخفية التي لها تلك الخصائص وإمكانات الإدراك السالفة الذكر .

وأياً كانت طبيعة الروح وأياً كان مركز انطلاقها ، فإنها حادثة ومخلوقة لله تعالى ، وأنها تختلف في طبيعتها عن طبيعة الجسم ، وأنها أجل وأرفع من الأجسام الأرضية ، وأنها أهم ما يميز الإنسان على غيره من الكائنات الحية في هذا العالم ، وأنها من أهم الخصائص التي كُرِّم من أجلها الإنسان وفضل على غيره من المخلوقات . قد أضافها الله إلى نفسه في حين أضاف الجسد إلى الطين، وذلك عندما قال جل شأنه : ﴿ إني خالق بشراً من صلصال من حمإٍ مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ﴾ (الحجر : 28-29) .

غير أن إضافة الروح إلى الله لا تعني أنها غير مخلوقة لله ـ كما ادعى الروافض بالنسبة لروح آدم عليه السلام وكما ادعى المسيحيون بالنسبة لروح عيسى عليه السلام ، بل الأرواح كلها مخلوقة لله تعالى : « خلقها وأنشأها وأضافها إلى نفسه ، كما أضاف إليه سائر خلقه إضافة أعيان منفصلة عنه : كبيت الله ، وعبد الله ، وكذا روح الله . فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه ومصنوع إلى صانعه ، لكنها تقتضي تخصيصاً وتشريفاً يتميز به المضاف عن غيره . فهي إضافة إلى ألوهية تدل على تكريمه وتشريفه ، بخلاف الإضافة العامة . فهي تقتضي الخلق والإيجاد . فإضافة الروح إليه تعالى من هذه الإضافة الخاصة لا من العامة ، ولا من باب إضافة الصفات ، كالعلم والقدرة والإرادة . فمثل هذه الصفات أزلية غير مخلوقة »[33] .

ولكن قول جمهور المسلمين بحدوث الروح وبمخلوقيتها لله تعالى وبعدم أزليتها ، لم يمنعهم من القول بعدم فنائها بفناء الجسم ، وبعدم تناهيها ، وببطلان فكرة التناسخ الذي قال به بعض الفلاسفة ، وببقائها بعد فناء الجسم ، وبعدم تناهيها ، وببطلان فكرة التناسخ الذي قال به بعض الفلاسفة ، وببقائها بعد فناء

---

(33) كما نقله : التهامي نقره ، عقيدة البعث . مرجع سابق ، ص 80-81 ، من مختصر لواقح الأنوار البهية وسواطع الأسرار البهية .

الجسم ، وبعودتها هي ذاتها لنفس الجسد الذي كانت فيه في الحياة الدنيا يوم البعث والحشر والجزاء الذي أخبرت به الرسل وأخبر به الوحي الإلهي واعتبر من عقائد الإسلام الأساسية التي لا يتحقق إيمان المسلم بدون التصديق بها .

والإيمان ببعث الإنسان بجسده وروحه معاً وبمصير الإنسان بعد الموت يجعل لحياة الإنسان غاية سامية وهدفاً أعلى . وهذا الهدف أو تلك الغاية هي التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل ، حيث إن الإيمان بالبعث والحشر والجزاء الأخروي من شأنه أن يدفع الإنسان إلى الخير والصلاح ويصده عن الشر والفساد ، ويعده لتلقي تعاليم الدين بالقبول والإذعان .

ومما يؤيد بقاء الروح بعد فناء الجسم من الناحية الفلسفية أنها من الأمور المجردة التي لا تحتاج في ذاتها إلى مادة ،ولا يعدو وتعلقها بالبدن أن يكون لمجرد أن يكون آلة لها في اكتساب كمالاتها ، من غير أن تكون محتاجة له في وجودها . ومن ثم فإن لها وجودها المستقل عن وجود البدن ، ولا يوجب فساده وفناؤه فسادها وفناءها . فهي ليست أمراً مادياً حتى يلحقها الفساد والفناء ، بل هي جوهر مجرد يمتنع عليه الفناء ، لأن الفناء يمتنع على غير المادي[34] .

ومن الأدلة العقلية التي استند إليها « ابن سينا » في تدعيم عقيدة الإيمان بعدم فناء الروح بفناء الجسم : أن الروح لها كيانها المستقل عن البدن ، وأنها ليست عرضاً للبدن حتى تفنى بفنائه ، وأن الجسم ليس بعلة فاعلة في وجود الروح ، لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً . كذلك البدن ليس علة صورية أو كمالية للروح أو النفس . ولكن استحالة تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة لا تنافي أنه إذا أوجد الله مادة البدن أصبحت صالحة لأن تكون آلة للنفس ومملكة لها .

ومن الموجب لعدم فناء الروح أيضاً ـ عند « ابن سينا » ـ أنها بسيطة لا تنقسم إلى مادة وصورة ، ومن ثم فإن جوهرها ليس له قابلية أن يفسد ، لأن الكائنات التي تفسد ، فإن الفاسد منها إنما هو المركب المجتمع .

والروح كما يستحيل عليها الفناء ـ عند ابن سينا فإنه يستحيل عليها أيضاً

---

(34) ينظر : علاء الدين الطوسي ، تهافت الفلاسفة ، ص 361-370 .

التناسخ الذي قال به الفلاسفة الذين لا يعتد بقولهم في الإسلام . ووجه بطلان التناسخ عند « ابن سينا » أننا : « إذا فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان ، وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفساً تحدث له وتتعلق به ، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً . ثم إن العلاقة بين النفس والبدن ليست على سبيل الانطباع فيه ، بل العلاقة بينهما هي علاقة الاشتغال من النفس بالبدن ، حتى تشعر النفس بذلك البدن ، وينفصل البدن عن تلك النفس. فإذا كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بنفسه ، ولا تشتغل بالبدن ، فليست لها علاقة بالبدن ، لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو ، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه »[35] .

ومن الأدلة الشرعية على بقاء الأرواح بعد موت الجسم وفنائه ، تلك الأحاديث النبوية الشريفة الكثيرة الدالة على نعيم الأرواح وعذابها بعد مفارقتها لأبدانها . ولو كانت الأرواح تموت بموت الأجسام لانقطع عنها النعيم والعذاب ولكن كيف يكون ذلك والله يقول في الشهداء : ﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ﴾ (آل عمران : 169) . مع القطع بأنهم ذاقوا الموت ، وأن أرواحهم فارقت أجسادهم ، ولكنهم مع ذلك كانت لهم صفة الأحياء في الدنيا من الاستبشار بالنعمة والفرح بالمنة والرزق .

والروح عندما تنفصل عن البدن بموت صاحبه فإنها تنتقل إلى البرزخ الذي يعتبر مستقر الأرواح بعد الموت . يقول تعالى : ﴿ حتى إذا جاء أحدهم الموت قال : رب ارجعون ، لعلي أعمل صالحاً فيما تركت . كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون ﴾ (المؤمنون : 99 -100).

« قال الجوهري : « البرزخ الحاجز بين الشيئين » . وهو هنا الحاجز ما بين الدنيا والآخرة ، من وقت الموت إلى البعث . فمن مات فقد دخل البرزخ . وما بين الموت والبعث : فإما راحة متصلة ، وإما آلام وآفات غير منفصلة . قال رجل بحضرة الشعبي : رحم الله فلاناً ، فقد صار من أهل الآخرة ! فقال : لم يصر من أهل الآخرة ، ولكنه صار من أهل البرزخ ، وليس هو من الدنيا ولا من الآخرة »[36] .

---

(35) ابن سينا الشفاء : (الطبيعيات رقم (6) : النفس . ص 202-207 .

(36) كما نقله : التهامي نقره ، عقيدة البعث . ص 69 .

ويرتبط بعقيدة بقاء الروح وعدم فنائها بفناء الجسم عقيدة البعث التي تعتبر هي الأخرى ـ كما قدمنا ـ من العقائد الأساسية التي لا يتم إيمان المسلم بدون الإيمان بها . وهذا البعث دليل على كمال علمه تعالى ، وكمال قدرته ، وكمال حكمته .

والبعث يوم القيامة ـ في العقيدة الإسلامية الصحيحة ـ سيكون للروح والجسد معاً ، وليس للروح وحدها ، كما يقول بعض الفلاسفة .

والبعث أو المعاد يوم القيامة الذي يؤمن به المسلم سيكون لنفس الجسد ونفس الروح اللذين كانا للإنسان في الدنيا ، وليس لبدن غير هذا البدن ولروح غير هذا الروح ، كما يقول من لا يعرف المعاد الذي أخبرت به الرسل . يقول ابن القيم في فوائده في هذا الخصوص :

« إن الله سبحانه يعيد هذا الجسد بعينه الذي أطاع وعصى ، فينعمه أو يعذبه ، كما ينعم الروح التي آمنت بعينها ويعذب التي كفرت بعينها ، لا أنه سبحانه يخلق روحاً أخرى غير هذه فينعمها أو يعذبها ، كما قال من لم يعرف المعاد الذي أخبرت به الرسل ، حيث زعم أن الله سبحانه يخلق بدناً غير هذا البدن من كل وجه ، عليه يقع النعيم أو العذاب . والروح عنده عرض من أعراض البدن ، فيخلق الله روحاً غير هذا الروح ، وبدناً غير هذا البدن . وهذا غير ما اتفقت عليه الرسل ، ودل عليه القرآن والسنة وسائر كتب الله تعالى »[37] .

وقد جاءت براهين المعاد في القرآن الكريم مبنية على ثلاثة أصول ، هي كالآتي :

الأصل الأول : تقرير كمال علم الله سبحانه وتعالى ، كما في قوله تعالى في جواب من قال : ﴿ من يحيي العظام وهي رميم ؟ قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم ﴾ (يس : 78-79) .

الأصل الثاني : تقرير كمال قدرته تعالى ، كما في :

قوله تعالى : ﴿ زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا ، قل بلى وربي لتبعثن ، ثم لتنبؤن بما عملتم ، وذلك على الله يسير﴾ (التغابن : 7).

---

(37) ابن قيم الجوزية ، الفوائد . مرجع سابق ، ص 13 .

وقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث ، فإنا خلقناكم من تراب ، ثم من نطفة ، ثم من علقة ، ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة ، لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ، ثم لتبلغوا أشدكم . ومنكم من يرد إلى أرذل العمر ، لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً ، وترى الأرض هامدة . فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ، ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى ، وأنه على كل شيء قدير ﴾ (الحج : 6-5) .

وقوله تعالى : ﴿ أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ﴾ (القيامة : 40) .

وقد جمع سبحانه تعالى بين الأصلين السابقين : تقرير كمال العلم وتقرير كمال القدرة في قوله جل شأنه : ﴿ أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ، بلى وهو الخلاق العليم ﴾ (يس : 81) .

الأصل الثالث : تقرير كمال حكمته سبحانه وتعالى ، كما جاء في :

قوله تعالى : ﴿ أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون ، فتعالى الله الملك الحق . . . ﴾ (المؤمنون : 115-116) .

وقوله تعالى : ﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات ، سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ﴾ (الجاثية : 21) .

وقوله تعالى : ﴿ أيحسب الإنسان أن يترك سدى ﴾ (القيامة : 36)[38] .

وعقيدة البعث ليست قاصرة على الإسلام ، بل دعت إليها الأديان السماوية جميعاً ، ونادى بها رسل الله جميعاً ، وقد أخبرنا القرآن الكريم عن دعوة بعضهم في هذا الخصوص على وجه التخصيص ، مثل نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، عليهم السلام جميعاً ، وذلك كما يتجلى في :

قوله تعالى على لسان نوح عليه السلام : ﴿ والله أنبتكم من الأرض نباتاً ، ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجاً ﴾ (نوح : 17-18) .

وقوله تعالى في التأكيد على أن صحف إبراهيم عليه السلام قد تضمنت أيضاً

---

(38) ينظر نفس المرجع السابق ، ص 14-15 .

الإشارة إلى عقيدة : ﴿ أفرأيت الذي تولى ، وأعطى قليلاً وأكدى ، أعنده علم الغيب فهو يرى ، أم لم ينبأ بما في صحف موسى ، وإبراهيم الذي وفّى ، ألا تزر وازرة وزر أخرى ، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ، ثم يجزاه الجزاء الأوفى ، وأن إلى ربك المنتهى ﴾ (النجم : 33-42) .

وقوله تعالى : على لسان موسى عليه السلام وهو يحاور فرعون وأتباعه : ﴿ منها خلقناكم ، وفيها نعيدكم ، ومنها نخرجكم تارة أخرى ﴾ (طه : 55) .

وقوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام : ﴿ والسلام عليّ يوم ولدت ،، ويوم أموت ، ويوم أبعث حياً ﴾ (مريم : 33) .

هذه بعض الأدلة الشرعية التي يستند إليها تقرير عقيدة البعث في الإسلام . أما الأدلة العقلية التي استند إليها علماء المسلمين في تدعيم عقيدة البعث والمعاد للجسد والروح معاً فإن من بينها ما أشار إليه « علاء الدين الطوسي » في كتابه : « تهافت الفلاسفة » من أن الجسد بالذات الذي يقع الخلاف في بعثه بين الفلاسفة وغيرهم هو من الممكنات ، ولا ينفك عنه الإمكان حتى في حال فنائه . فإن قيل : إن فناء الجسم عدم له والعدم لا تتعلق به قدرة الله في نظر بعض الفلاسفة ، فإن « الطوسي » يجيب على ذلك : « بأن أكثر المليين جوزوا إعادة المعدوم ، سيما المعتزلة القائلين بأن المعدوم الممكن شيء . . . ودليلهم على هذا المدعى : أن وجود المعدوم ممكن لذاته ، وإلا لم يوجد أولاً . والإمكان الذاتي لا ينفك عن الذات ، وقدرة الله شاملة لجميع الممكنات . فيكون إيجاده مقدوراً له جائزاً صدوره عنه وهو المطلوب » . ولا يلتفت لمن أنكر جواز إيجاد المعدوم الممكن وأدعى أن امتناع إيجاده أمر ضروري من بعض الفلاسفة والتناسخيين . فإنكار هذا البعض وادعاؤه هذا مردود عليهما[39] .

(د) التكامل والترابط بين أبعاد الطبيعة البشرية :

تلك لمحة موجزة عن الأبعاد الثلاثة الرئيسة لطبيعة الإنسان أو الطبيعة البشرية ، وهي الجسم ، والعقل ، والروح . وهذه الأبعاد الثلاثة التي تحدثنا عن كل منها بإنفراد تيسيراً للبحث والنقاش ، ليس بينها انفصال في حقيقة الأمر وفي

(39) ينظر : علاء الدين الطوسي ، تهافت الفلاسفة . ص 371-380 .

واقع حياة الإنسان والملاحظ من شخصيته ، بل هي مترابطة متكاملة متفاعلة فيما بينها ، يرتبط بعضها ببعض ، ويكمل بعضها بعضاً، ويؤثّر بعضها على بعض، ولا تتوقف في حركتها ونشاطها المتداخل وفي تفاعلها مع بعضها بعضاً . وفي تكاملها وانسجامها تكامل وانسجام شخصية الإنسان التي لا تخرج مكوناتها عنها .

وبالنسبة للدين الإسلامي بالذات ـ كما تفيد نصوصه وتعاليمه والمبادىء المستمدة منه ـ فإن الترابط والتوافق والتوازن والانسجام بين هذه الأبعاد أو العناصر هو الأصل وليس في الإسلام تعارض أو تصادم بالضرورة بين مصالح وحاجات الإنسان المادية وبين مصالحه وحاجاته الروحية والمعنوية ، بل التوافق والانسجام بينها هو الأصل أيضاً في الإسلام الذي لا يفصل بين المادة والروح ، ولا بين الدنيا والآخرة ، ولا بين الدين والعلم ، ولا بين الدين والاقتصاد ، ولا بين العقل والقلب ، بل يربط ويكامل بين هذه الجوانب جميعاً . إنه النظام الشامل المتكامل الذي يتمشى مع الفطرة السليمة ، فيعترف بحاجات الجسم والعقل والروح وبحقوق كل منها ، ويطالب الإنسان بأن يوفّق بين هذه العناصر أو الابعاد في طبيعته وشخصيته ويسعى على الدوام لتحقيق الانسجام والتوازن والوحدة بينها ، بحيث لا يطغى أحدها على الآخر ، ولا يشبع أحدها إلى الحد الذي يؤدي إلى تعطيل أو كبت الجانبين الآخرين . كما يطالبه بأن يعطي كلا منها حقه من المحافظة والرعاية والاشباع المعتدل .

والإسلام بتأكيده لمبدأ الترابط والتناسق والتوازن والتكامل والوحدة بين هذه العناصر أو الأبعاد الثلاثة للطبيعة أو الشخصية الإنسانية «لا يعذب الجسد ليسمو بالروح ، ولا يهمل الروح ليستمتع الجسد ، ولا يقيد طاقات الفرد ورغائبه الفطرية السليمة ليحقق مصلحة الجماعة ، ولا يطلق للفرد نزواته وشهواته الطاغية لتؤذي حياة الجماعة أو تسخيرها لامتاع فرد أو أفراد »[40] . بل يعطي كل عنصر أو بعد في شخصية الإنسان حقه من الرعاية والعناية والمحافظة والغذاء أو الاشباع المناسب لطبيعته ، ويتوخى في كل فعل يقوم به الإنسان التعبير الأمثل عن التوازن المرغوب بين حاجاته الروحية ورغباته الجسدية وتطلعاته العقلية نحو كشف حقائق الواقع ، وإعطاء البدن حقه من المطالب والإشباعات المادية ، وإعطاء الروح حقها من

(40) سعيد المرصفي ، نفحات رمضان وأثرها في تكوين الشخصية الإسلامية . بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1985 ، ص 124 .

المطالب والإشباعات الروحية ، وإعطاء العقل حقه من حرية البحث والكشف عن الحقيقة .

والإنسان المسلم الواعي بحقيقة الإسلام وروحه والمتفهم لتعاليمه ومقاصد شريعته السمحة المتمشية مع منطق الفطرة السليمة ، يدرك أن مناط رفعته واستحقاقه للخلافة في الأرض هو التوافق والتوازن بين الأبعاد المختلفة لشخصيته ، والاعتدال بين أشواق الروح ومطالب العقل والجسد ، والبعد عن إضناء الجسد بدعوى ترقية الروح وعن المبالغة في تحريم الأشياء بحجة خلوها من النفع وعن الزهد المعطل للعمل وعن المادية المفسدة لإنسانية الحياة وعن الإلقاء بنفسه إلى التهلكة أو تناول ما يضر بجسمه أو عقله وعن المغالات والمبالغة في الصلاة والصوم وحرمان النفس مما أحله الله . كما يدرك هذا الإنسان المسلم أن لبدنه عليه حقاً ، وأنه عليه ألا ينسى نصيبه من الدنيا وألا يضحي بالحياة الدنيا كليّة في سبيل الآخرة ، وأن يعتبر الدنيا مزرعة الآخرة ، وأن يدرك حقيقة الدنيا وحقيقة نفسه وحقيقة الدور المنوط به في هذه الحياة الدنيا ، وأن ينظر إلى الدنيا على أنها دار بلاغ وليست دار متاع وإسراف في المتاع وأنها في منطق الفطرة دار عمل ونشاط وانتاج وتعمير وتأكيد لدور الإنسان في خلافة الأرض أو انها جسد للآخرة وأن جزاء الإنسان في الآخرة مرتهن بنتائج أعماله في الأولى . كما يدرك هذا الإنسان أن مناط تكريمه هو توفيقه بين ما فيه من عنصري المادة والروح ، وأن سجود الملائكة للإنسان الأول لم يكن باعتباره روحاً فحسب ولكن باعتباره مادة وروحاً ، وأن الحياة في الإسلام متكاملة ترضي الجسد والروح ، وتستوعب الجد والكد والتسلية والترفيه ، وتستكمل الحاجات والأشواق ، وتستجيب لضغط الضرورة ودواعي الزينة والجمال والكمال في غير إسراف ولا فسوق ، وأن الحياة لا يمكن أن تستقيم إلا إذا كانت معتدلة ليس فيها نسك الأعاجم وعبوس المترمتين ، وأن الحياة ليست كلها تبعات وتكاليف وجد ، بل لا بد أن يكون فيها أيضاً قدر من الاستجمام والتسلية والانطلاق في حدود الآداب الإسلامية ، وأنه عليه أن ينظم أوقاته فيجعل ساعة يشتغل فيها لمعاشه وساعة يتزود لمعاده وأخرى يتفرّغ لشؤونه الخاصة[41] .

(41) ينظر : د. التهامي نقره ، في ضوء القرآن والسنة ، تونس : الشركة التونسية للتوزيع ، 1976 ، ص 102 ، 112-113 ، 112-133 ، 127 ، 250 ، 256-257 .

ومن الشواهد التي يستند إليها الفكر الإسلامي في تأكيد وتدعيم مبدأ الترابط والتكامل بين أبعاد الطبيعة البشرية الآيات القرآنية الكريمة التي تطالب الانسان أن يبتغي فيما آتاه الله الدار الآخرة وألا ينسى في الوقت نفسه نصيبه من الدنيا وأن يتمتع بما أحل الله من طيبات بدون إسراف ، والأحاديث النبوية الشريفة والآثار السلفية التي جاءت مفصلة لما تضمنته آيات القرآن الكريم من المبادىء والقواعد العامة في هذا الخصوص . وقد سبقت الإشارة إلى بعض هذه الآيات والآثار النبوية والسلفية عند الحديث عن البعد الأول في الطبيعة البشرية ومن هذه الآيات والأحاديث والآثار :

قوله تعالى : ﴿ وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا ﴾ (القصص : 77) .

وقوله تعالى : ﴿ يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ، وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ، إنه لا يحب المسرفين ﴾ (الأعراف : 31) .

وقوله ﷺ : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » .

وقوله ﷺ : « إن لبدنك عليك حقاً » .

وقوله ﷺ : « كلوا وتصدقوا والبسوا في غير إسراف ولا مخيلة » .

وقوله ﷺ : « ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه . . . . » وفي رواية أخرى : « خيركم من لم يترك آخرته لدنياه ولا دنياه لآخرته ، ولم يكن كلا على الناس » .

وقوله ﷺ : « من استطاع منكم الباءة فليتزوج » (رواه البخاري) .

وقوله ﷺ : « إن هذا الدين يسر ، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه ، فسددوا وقاربوا وأبشروا » .

وقوله ﷺ : « إن هذا الدين متين ، فأوغل فيه برفق ، فإن المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » .

وما روي من أن رجلا جاء إلى رسول الله ﷺ ، فقال : يا رسول الله ائذن لي أن أختصي ! فقال رسول الله ﷺ : « خصاء أمتي الصيام والقيام » (أخرجه الإمام أحمد) .

ومـا روي أيضـاً أن رجـلاً نـذر تقـربـاً إلى الله : أن يصـوم ويـرفق صـومـه بـالصمت والـوقـوف في حـرارة الشمس فلما رآه الـرسـول ﷺ ، أمـره بـأن يتكلم ويستظل ويقعد ، وسمح له بأن يواصل صومه » . (رواه البخاري) .

ومـا جاء في الأثـر من القول : « روحـوا القلوب ساعـة بعد سـاعـة ، فـإن القلوب إذا كلت عميت » .

وقول الإمام علي كرم الله وجهه : « إن هذه القلوب تمـل كما تمـل الأبدان ، فابتغوا إليها طرائف الحكم » .

وقـول أبي الدرداء ، رضي الله عنـه : « إني لاستجم قلبي بشيء من اللهـو ليكون أقوى على الحق » .

وما جاء في الأثر أيضاً : « حادثوا هذه القلوب فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد » (ذكره ابن عبد البر في بهجة المجالس) .

إلى غير ذلك من الآيـات القرآنيـة والأحاديث النبـوية والأقـوال المأثـورة عن السلف الصـالح التي تـدعو إلى التـوفيق والتوازن بـين الأبعاد المختلفـة للشخصيـة الإنسانية ، وتؤكد مبدأ الوسطية والاعتدال والنظرة الشمولية في التعاليم الإسـلامية بالنسبة لشخصية الانسان وسلوكه وبالنسبة للحياة كلها .

وقد جاءت كتابات علماء المسلمين المحدثين في هذا الخصـوص تعبيراً صـادقاً وواعيـاً عما تضمنتـه تلك الآيات القـرآنية والأحـاديث النبويـة السلفيـة من تـأكيـد لضـرورة التكامـل والتوازن والانسجـام بين حـاجـات الانسـان البـدنيـة والعقليـة والروحية .

يقول الشيخ نديم الجسر في أحـد أبحاثـه الإسلاميـة : « هي (أي الدنيـا) مزرعة الآخرة ، والإنسان هو خليفة الله في أرضه ، وغايـة النشاط الاقتصـادي هو تعمير الدنيا . . . . ولو خلق الله الإنسان بلا غرائز وشهوات لتلاشى وجـوده ، ولو خلقه بلا عقـل لتردى ، ولـو خلقه بـلا حريـة لأصبحت عبادتـه بالإكـراه ولفقدت العبادة معناها »[42] .

---

(42) نديم الجسر ، « القرآن في التربية الإسلامية » ، في : التوجيـه الإسلامي للشبـاب . (من بحوث مؤتمـرات مجمع البحـوث الإسلامية) ، القاهـرة : مجمع البحـوث الإسـلاميـة بـالأزهـر ، 1971 ، ص 86 .

ويقول الدكتور عون قاسم في هذا الخصوص أيضا : « يتوخى الإسلام في كل فعل التعبير الأمثل عن التوازن النفسي بين حاجات الإنسان الروحية ورغباته الجسدية . فتكون النتيجة هذا المزج الواقعي بين متطلبات الإيمان والعقيدة والقيم وبين سلوك الناس العملي في واقع الحياة . وبذلك نجح الإسلام في صهر الدين في الدنيا ، وأفلح في خلق الفرد الذي يحمل في أعماقه بذرة المجتمع »(43) .

ويقول عون قاسم أيضاً في موقع آخر من نفس العمل العلمي السابق : « قد جاء الإسلام أصلاً لرأب الصدع في وجدان البشر الذي كان قبل الإسلام ، وليعيد تكامل الشخصية الإنسانية بإحداث التوازن بين ملكات الإنسان الروحية والمعنوية ووظائفه الجسدية والغريزية . . . »(44) .

ويقول الدكتور محمد سعيد البوطي في تأكيد مبدأ التوفيق والانسجام بين العقل والروح أو بين العقل والقلب في الفكر الإسلامي : « خلق الله الإنسان وجهزه بحقيقتين عظيمتين ، هما : العقل والقلب ، وأقام كلا منهما على وظيفة لا يتأتى أن يقوم بها غيره ، ولا يصلح من دون تحقيقها شيء من أمر الدنيا والآخرة .

أما العقل فوظيفته أن يقبل على الأشياء فيدركها على حقيقتها ، وأن يستدل بظواهر الأمور على ما وراءها ، وأن يتوصل من وراء ذلك إلى معرفة الله عز وجل وإلى الإيمان بربوبيته المطلقة .

وأما القلب فوظيفته أن يسير من وراء هدى العقل ، فيحب الخير الذي أثبت العقل أنه الخير ، ويكره الشر الذي أثبت العقل أنه شر ، ويجعل ملاك ذلك كله في سبيل مرضاة الله عز وجل واتباع شرعه .

ولا بد لعمارة الكون وتحقيق النظام فيه من عمل كل من هذين الجهازين . فلولا العقل لامتزجت نزوات النفس وأهواءها بخفقات القلب وعواطفه « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض » . ولولا القلب لما وجد الخير إلا في دنيا الوهم والخيال ، ولظل بنيان الفضائل والمثل العليا مجرد رسوم وخطوط على الورق . . . .

---

(43) د. عون الشريف قاسم ، في الطريق إلى الإسلام . بيروت : دار القلم ، 1980 ، ص 20 .
(44) نفس المرجع السابق ، ص 83 .

فالعقل إذاً هو القدرة الكاشفة والمخططة ، والقلب هو القوة الدافعة والمحركة . ولا بد في كل عمل أو بناء من التخطيط المنظم له أولاً ، ثم الأداة المنفذة له ثانياً .

ونظراً لأن الإسلام هو جامع الفضائل كلها ، فقد كان لا بد للقيام بعمله هذا من الاعتماد على كلا هذين الجهازين العظيمين . فمن أجل ذلك جاء الإسلام يخاطب العقل والقلب معاً : يخاطب العقل ليدرك ويتدبر ، ويخاطب القلب ليحب ويتأثر . . . . »[45] .

4 ـ خصائص الإنسان في الفكر الإسلامي :

ومما تقدم من شرح موجز لمفهوم الإنسان ولأهم التعريفات والتفسيرات التي ذكرت له ولأبعاد الطبيعة البشرية وما بينها من ترابط وتكامل في نظر الشريعة الإسلامية وفي الفكر الإسلامي ، يمكن أن تستخلص أهم خصائص الإنسان في المفهوم الإسلامي له ، كما تصوره النصوص الإسلامية ومعطيات الفكر الإسلامي في مختلف عصوره . ومن هذه الخصائص تمكن الإشارة الموجزة إلى ما يلي :

الخاصية الأولى :

تتمثل في خلق الإنسان من طين على شكل متميز يدل على عظمة الخالق وكمال قدرته وعظيم تقديره وتكريمه للإنسان بخلقه على هذا الشكل المتميز وهذه الصورة الجميلة البديعة المنسجمة والمتكاملة في صنعها وتركيبها وتأدية وظائفها ، التي تستحق الحمد والشكر في كل وقت وحين . وصدق الله العظيم إذ يقول :

﴿ ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمإ مسنون ﴾ (الحجر : 26) .

﴿ ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ﴾ (المؤمنون : 12) :

﴿ والله خلقكم من تراب . . . ﴾ (فاطر : 11) .

﴿ لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ﴾ (التين : 2) .

﴿ منها خلقناكم ، وفيها نعيدكم ، ومنها نخرجكم تارة أخرى ﴾ (طه : 55) .

---

(45) د. محمد سعيد البوطي ، من الفكر والقلب . (ط 2) دمشق : مكتبة الفارابي ، 1972 ، ص 96-104 .

وفي إشارة القرآن الكريم إلى خلق الإنسان من تراب الأرض وطينها وعودته إليها بعد مماته وإخراجه منها ثانية عند بعثه وحشره يوم القيامة ، ما يدل على العلاقة الوثيقة التي تربط الإنسان ببيئته وبالكون المحيط به ، وما يوجه الإنسان منذ البداية إلى أنه جزء لا يتجزأ من الكون المحيط به وإلى ضرورة تفاعله المثمر مع العالم المحيط بجسمه وعقله وروحه ، بحيث يؤثر فيه ويتأثر به ، وينتفع بما أودعه الله فيه من أسرار ومنافع ، ويحافظ على ثرواته وموارده ، ويعمل على تنميتها وتطويرها وتحسينها بما منحه الله من عقل وعلم وقوة عضلية .

وخلق الإنسان من طين يمكن أن يقارن بخلق الله للملائكة من نور وخلقه الجان من نار ، كما تشير الآيتان الكريمتان التاليتان المتمثلتان في :

قوله تعالى : وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ، وَٱلْجَآنَّ خَلَقْنَـٰهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ ٱلسَّمُومِ (الحجر : 26-27).

وقوله تعالى : خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ، وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ (الرحمن : 14-15) .

وقد تصور الشيطان نتيجة لهذا أنه أفضل من آدم عليه السلام وأقوى منه خلقاً ، لأنه خلق من نار في حين خلق آدم من طين . وقد حكى القرآن الكريم عن الشيطان قوله : أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ (الأعراف : 12) .

ولهذا التصور الخاطيء من إبليس وتكبره وعجبه وحسده ، فإنه لم يمتثل لأمر ربه بالسجود لآدم ، سجود تحية واحترام وتكريم لآدم وتعبير عن طاعة الله عز وجل وامتثال لأمره تعالى ، وليس سجود عبادة ، لأن العبادة لا تكون إلا لله وحده .

بعض علماء النفس يعودون إلى رشدهم

الدكتور
عمر بشير الطويبي

التقليعة في العلم

عندما يبحث العلماء في أي فرع من فروع المعرفة فإنهم يعتمدون على جهد من سبقهم في وصف وتفسير الظاهرة التي يدرسونها ، ذلك لأنهم لا يستلهمون وحياً من السماء ، ولا يحق لهم بالمنطق العلمي أن ينطلقوا من فراغ يختارونه بينما توجد من حولهم أفكار متداولة فيه بين أقرانهم ، ولأن العلم أيضاً ليس أمراً سهلاً بحيث يستطيع كل باحث أن يصنع علماً له ، بل أقصى ما يستطيع أن يحققه الباحث الواحد هو أن يضيف تفسيراً ، أو يلفت الانتباه إلى خطأ

شائع ، أو أن يقترح وسيلة جديدة لجمع بيانات معينة ، أو أن ينتقد تحليلاً قدّمه غيره بإظهار نقاط القوة والضعف فيه . ولذلك ترى الباحث الواحد يقضي عمره الطويل أحياناً في صنعة العلم ولا يترك إلّا أثراً قليلاً من حيث الاضافة في مجال بحثه ، لا لقصور في شخص الباحث نفسه ، بل لأن العلم صنعة صعبة ودقيقة فيها جمع الماضي بالحاضر ، والتأمل الذي لا يمل من الحذف والاضافة والتعديل والخاضع لمقاييس لا تعرف المجاملة أبداً . ومن هنا لم يكن العلم يوماً صنعة الكسالى أو المترفين ، أو المتسرعين ، أو المتلهفين إلى النفوذ والسلطان . فالعلم ليس نزهة في قطار ، ولا هو جلسة في حفلة سمر ومؤانسة ، بل هو جمع وتحقيق وتحليل وتجريب ومعاناة مع المعلومات والافتراضات .

ولهذا فإن العلم في أي فرع من فروع المعرفة لا يتقدم بسرعة ، بل يسير الأمر فيه ببطء يطول أو يقصر من حيث الزمن حسب طبيعة موضوعه ، ووسائل بحثه ، ووفرة المبدعين فيه ، وضخامة تمويله والانفاق عليه ، ومدى تقبله من المجتمع الذي يحدث فيه . ولذلك تجد الباحثين اللاحقين يتأثرون كثيراً بأفكار الباحثين السابقين لأنها تمثل القاعدة التي ينطلقون منها في أبحاثهم بما تقدمه لهم من معونة في تحديد محتوى ما يدرسونه والطريقة التي يدرسونه بها . وهكذا فإن العلم ، مثله مثل أي ظاهرة إنسانية يخضع في انتشاره وتقبله من قبل الباحثين أو من الناس العوام إلى عوامل الموضة والتأثر والاعجاب وبريق الجدّة فيه فتسود نظرية معينة فترة ثم تختفي ، وتبقى طريقة معينة هي طريقة العمل والتجريب فترة ثم تختفي ، وتأتي غيرها ، وغيرها ، وهكذا . وبكلمات أخرى تصبح النظرية الجديدة هي «المألوف» عند العلماء بحيث تسيطر على أفكارهم فترة إلى أن تفقد بريقها ، ويتخلصون من سحرها ، ويقيمونها بعد ذلك بصورة خالية من الأنفعال ويضعونها في حجمها الصحيح ، وذلك بسبب ما يظهر لهم بعد الممارسة والتطبيق من جوانب الضعف والقوة فيها ، وبفضل ما يكتسبونه من خبرة خلالها تمكنهم من استلهام نظرية جديدة وتفسير جديد بدرجة كفاءة أعلى ، يتعلقون به أيضاً لفترة ثم يهجرونه إلى نظرية جديدة على مستوى أدق وأفضل في التفسير والكفاءة من سابقتها ، وهكذا دواليك . فالعلم ، إذن ، كأي ظاهرة إنسانية جديدة ، يأخذ بريقه بالأبصار ، وتسيطر على المتفرجين شخصيات أبطاله ، حتى يخرج تفسير جديد ، وعالم جديد ، ونظرية جديدة . وهكذا تتراكم المعرفة الانسانية طبقاً فوق

طبق ، قديمها أساس حديثها ، وجديدها انعكاس لقديمها وامتداد له ، ويرتبط الجميع بلحمة الرغبة في معرفة الحقيقة ، كالشجرة الباسقة ، تصل بين ثمارها ، وجذورها روح الحياة والنمو والمؤازرة فتسند بعضها بعضاً .

علم النفس ونظرية التطور

خضع علم النفس ، مثل غيره من العلوم إلى تأثير العوامل الايجابية والسلبية المؤثرة على البحث العلمي . فقد سيطر عليه بين كل فترة وأخرى تفسير نظرية معينة ، أو شخصية أحد العلماء البارزين فصبغت اهتمام علم النفس من حيث الموضوع وأسلوب أدائها ردحاً من الزمن، ثم ظهرت نقاط ضعفها بعد ذلك، فتركت الطريق لغيرها لأنه أكثر ملاءمة منها في تفسير المشكلات التي تواجه الانسان . ومما زاد الأمر صعوبة بالغة في علم النفس كونه علماً يدرس سلوك الانسان الذي يعتبر أكثر المخلوقات تعقيداً من ناحية التركيب العضوي ، والأداء الوظيفي ، والتكيف البيئي ، والتفاعل الاجتماعي ، ولكون أن الدارس هو المدروس نفسه مما يضع صعوبات جمة في وجه الباحثين .

فمثلاً ، سادت نظرية أن الانسان مكون من جوهرين منفصلين هما «النفس» و«الجسم» لكل منهما خصائصه وصفاته المميزة عند جميع فلاسفة الأغريق مثل أفلاطون (427 - 347 ق. م) وأرسطو (384-322 ق. م)، كذلك ساد هذا الاتجاه عند فلاسفة المسلمين كالفارابي (870-950 م) وابن سينا (980-1037 م) والغزالي (1058- 1111 م) وابن خلدون (1332-1406 م).

وفي القرنين السابع والثامن عشر سادت نظرية أن العقل والجسم مظهران مختلفان لكيان واحد عندما تقضي المناسبة ، وجاء ذلك في كتابات ديكارت (1596-1650 م) وسبينوزا (1632-1677) ولايبنتز (1646-1716) . وهكذا انتقل الحديث من الانفصال بين الجسم والنفس إلى الحديث عن كيفية التكامل بينهما . فالترابطيون قالوا بأن الأفكار والمشاعر تترابط في ما بينها بطريقة معينة لتكون احساسات وأفكاراً معقدة ، كما جاء في كتابات توماس هوبز (1588-1679) وجون لوك (1632-1704). ورمى الألمان بسهمهم في الميدان بنظرية جديدة وقتئذ هي نظرية الملكات العقلية التي ترى أن للعقل أقساماً مستقلة مثل الذكاء ،

والانفعالات ، والارادة ، وما شابه ذلك من أفكار عبّر عنها زعيم الفلسفة الألمانيـة كانط (1724-1804) .

واختصاراً في ذكر الأمثلة عن التلاقح العلمي ، وظهور النظريـات التي تسود مجال البحث في علم النفس فترة لتعقبها غيرها في الفترات اللاحقة ، ينظر المرء إلى تـطور المدارس النفسيـة مثل مـدرسة الاستبـطان التي ركزت عـلى دراسـة الشعـور (تيتشنر ، 1867-1927 م) ، فالمدرسة الوظيفية التي ركزت على وظائف العقل بدلاً من مكوناتـه (جون ديـوى ، 1859-1952 م) ، إلى المدرسـة السلوكية التي نـظرت لـلانسان عـلى أنـه كـالحيـوان ليس لـه شعـور أو عـالم داخـلي عقـلي (واطسـون ، 1878 -1958)، إلى المـدرسـة الجشتـالتيـة الـتي رفضـت تحليـل الـشعـور إلى عنـاصره الأوليـة ، واعتبـرت أن الادراك الكـلي هـو أسـاس الـدراسـات النفسيـة (فيرتهايمر ، 1880-1943) ، إلى المدرسـة الغرضيـة التي ركزت عـلى أهمية الغـرائز كعـوامل دافعيـة للانسـان (مكدوجـال ، 1871-1938 م) ، إلى مـدرسـة التحليـل النفسي التي تـرى في اللاشعـور المحور الـذي تدور عليـه شخصية الفـرد في نموهـا النفسي الاجتماعي (فرويد ، 1856-1939) .

وإذا كـان علم النفس قد تـطور في المائـة عام المـاضيـة حيث بـدأ يستخـدم الطريقة العلمية في جمع بيـاناتـه وتحليلها ممـا جعله علماً من العلوم ، فإنـه قد حقق تقـدمـاً كبيـراً في مجـال بحثـه في نقـاط كثيـرة مثـل دراسـة الاحسـاس والادراك ، والتعلم ، ودراسة القدرات العقلية ، والعلاقات الانسانية ؛ كما أنـه واجه عثـرات أيضاً في مجال تفسير شخصية الانسـان وخاصـة جانبهـا اللاشعـوري ، وكذلـك في مجـال معـالجـة الاضـطرابـات الانفعـاليـة عنـد الشـاذين سلوكيـاً والمـرضى منهم بالخصوص .

ولعل أحد الأسباب التي أعاقت سير علم النفس في فهمه للسلوك البشري ، ومكنونات النفس البشرية هو انبهار علماء النفس بنـظرية التـطور (Darwin, 1859) التي ظهرت كنظرية علمية في أواخر القرن التاسع عشر على يـد تشارلس دارون ، ولم يستطع العلماء منها فكاكاً حتى الآن رغم ظهـور بوادر مهمـة في السنين الأخيـرة تنبىء بـأن نهاية تـأثير هـذه النـظريـة عـلى العلوم السلوكيـة ومنهـا علم النفس قـد اقتربت . إن تخلص العلوم السلوكية من نظرية التطور التي ترى في الانسان حيواناً مثل بقية الحيوانات ، والنـظر إليه نـظرة جديـدة باعتبـاره مخلوقاً خـاصاً يجعـل هذه

العلوم توجه نظرها في البؤرة الصحيحة لفهم شخصية الانسان ، وقضاياه المعاصرة ، وربما بالتالي إعادة تصحيح تفسير وفهم تاريخه الماضي بما يعكس حقيقته الانسانية المميزة في هذا الكون الواسع . وفي هذا الاطار يتحمل المسلمون المشتغلون بالعلوم السلوكية جزءاً كبيراً في البحث عن الحجج العلمية النظرية والتجريبية التي تؤكد حقيقة التفسير القرآني للنفس الانسانية والسلوك البشري في الحياة الدنيا . إن تحقيق هذا الهدف لا يتأتى ببقاء المسلمين مقلدين للغرب أو الشرق ، بل عن طريق الابداع والمثابرة والانطلاق من النظرة الاسلامية في التأمل والتحليل .

نظرية التطور

جاءت هذه النظرية ، كما ذكرت سابقاً ، على لسان عالم الأحياء البريطاني تشارلس دارون (1809-1882 م) في القرن التاسع عشر ، والتي ذهب فيها إلى أن جميع المخلوقات الحية (غير النباتية) قد نتجت أصلاً من سلسلة واحدة ، وتطورت عن بعضها حسب الظروف المعيشية والبيئية والطبيعية بحيث ظهرت أنواع مختلفة منها بسبب صراعها من أجل البقاء وقدرتها على التكيف لتحقيق ذلك . وقد بدأت المخلوقات ، أول ما بدأت ، حسب رأي دارون ، بالمصادفة حيث ظهرت للوجود خلية حيوانية حية أخذت تتكاثر عن طريق الانقسام للخلايا ، ثم تشكلت في كائنات حية دقيقة أخذت تتكيف مع بيئتها ، وتتطور ضخامة في أحجامها ، وتعقيداً في أجهزتها حتى ظهر ما نرى اليوم في الدنيا من مخلوقات حية مثل الدجاج ، والأسد ، والفيل ، والانسان . وقد انقرض بعض هذه الكائنات لعدم قدرته على البقاء والتكيف للظروف الطبيعية المستجدة مثل حيوان الديناصور الضخم الذي وجدت له بقايا مردومة في شرق آسيا ، وبعضها استمر في الوجود بفضل قدرته على التكيف عصبياً وفسيولوجياً حتى يومنا هذا .

إن الدليل الذي يعتمد عليه دارون في بناء نظرية التطور هو التشابه بين الانسان والحيوان في التشريح البايولوجي ، وكذلك الوظائف التي تقوم بها أعضاء الجسم عند كل منهما . ويعني منطق هذه النظرية أن الانسان حيوان مثل غيره من الحيوانات ، وأنه يعلو قرود الشمبانزي مرتبة ، وأنه لذلك ليس مخلوقاً مميزاً ، بل هو من طينة الحيوانات وإليها ينتمي ، وأن الفرق بين الانسان والحيوان فرق في

الدرجة وليس في النوع ، وأن الأحكام التي تنطبق على الحيوان في الوظائف البدنية والسلوكية تنطبق على الانسان أيضاً .

وقد لقيت هذه النظرية رواجاً في أمريكا وأوربا عند ظهورها ولا زالت كذلك حتى اليوم لعدة اعتبارات منها :

(1) إن هذه النظرية تتفق ونظرة الإلحاد ، حيث إنها لا ترى للكون خالقاً مدبراً ومنظماً يحسن كل شيء صنعاً ؛ بل ترى أن الحياة بدأت بالمصادفة ، هكذا ! . وبسبب خيبة المسيحيين في أوربا وأمريكا من تعاليم الكنيسة المتناقضة حول الدين ، وجدوا في هذه النظرية حسب ظنهم المخرج المناسب لهم للتخلص من سيطرة التفكير الديني الكنسي المشوه لرسالة عيسى عليه السلام ، والذي لا يقبله العقل .

(2) إن هذه النظرية رفعت عن العلماء والباحثين القيود غير المعقولة التي كانت تضعها الكنيسة أمامهم والتي تحد من انطلاقتهم العلمية في البحث والتجريب . وعليه ، فإن هؤلاء العلماء وجدوا في نظرية التطور لدارون المفتاح الذي فتحوا به قفل الجهل والقيود التي أحاطتهم بها الكنيسة لعدة قرون .

(3) استغل المفكرون والعلماء اليهود هذه النظرية لتغريب المسيحيين وأصحاب الديانات التي تؤمن بعملية الخلق والإله الواحد عن دينهم ، وتشكيكهم في أهم ركن من أركان الدين ، وبذلك تتساقط تباعاً جميع الحجارة في بنائهم العقائدي فينقلبون تائهين وغارقين في بحار الشك والحيرة ، ويصبحون شيعاً وأحزاباً كل فريق منهم متمسك بما يعتقده خياله تمسك الجاهل الأحمق بالظلام الذي يعيش فيه . وقد ركز المفكرون وعلماء اليهود جهودهم في الترويج لنظرية التطور بصورة خاصة في العلوم السلوكية التي تدرس الانسان وعلاقته بأخيه الانسان .

(4) نظراً لما تنادي به هذه النظرية من أن الانسان حيوان مثل بقية الحيوانات تحركه الغرائز الفسيولوجية (يسميها بعضهم الدوافع الفسيولوجية) وهي الجوع والعطش والجنس وتجنب الأذى البدني ، فقد لقيت هوى عند ضعاف النفوس من الناس الذين بهرتهم أيضاً الاختراعات والاكتشافات الصناعية الحديثة التي هيأت للانسان الفرصة للاستمتاع بمستويات متقدمة من ظروف المعيشة والملبس والمسرة

واللهو وأوقات الفراغ ، فاعتنقوها ليرتاحوا من تأنيب الضمير الذي يلاحقهم بين الحلال والحرام الذي ارتبط بالدين واعتبر الانسان مخلوقاً مميزاً خصه الله بقواعد ونواهي تتماشى مع ذوق رفيع يليق بالانسان بعيداً عن درك البهيمية العمياء .

(5) ويذهب أغلب علماء النفس من اليهود الذين يوظفون العلم لخدمة أغراضهم الصهيونية والتخريبية للمعتقدات الدينية للشعوب الأخرى للقضاء على هذه الشعوب والسيطرة عليها ، إلى الدعوة الصريحة لهذه النظرية حيث ينادون بأن الانسان حيوان في نزعاته وحاجاته ودوافعه وكل سلوكياته ، وأن ما يعانيه الانسان الحديث من قلق وتوتر وضيق نفسي يرجع إلى القيود الدينية والحضارية التي قيد بها الانسان نفسه . إن الحل الوحيد لاخراج الانسان من هذا الشقاء النفسي يكون بانغماسه في الملذات من أكل وشرب وجنس دون رادع ، ودون تحرج من أي سلوك حتى ولو كان شاذّاً .

وهكذا استشرى تأثير نظرية التطور فغطى جميع جوانب الحياة في الغرب الرأسمالي والشرق الشيوعي فشمل العلم والأخلاق والأدب والفن والاقتصاد والسياسة في تلك الأقطار ، بحيث أصبح الانسان عبارة عن حيوان شرس مفترس يفكر في بطنه وفرجه ، وفي استغلال غيره تطبيقاً لعبارة دارون التي تقول بأن البقاء للأصلح Survival of the Fittest . فانطلق الأوربيون كالوحوش يستعمرون الشعوب الضعيفة ويمصون خيراتها ، وينتهكون حرماتها ، ويهدمون مقدساتها ، ويشوهون تراثها وقيمها في موجة الاستعمار الحديث في بداية القرن العشرين والذي لا زال يعبر عن وجهه البشع في فلسطين ، وناميبيا ، وجنوب افريقيا ، وغيرها من المناطق التي لا زالت ترزح لغطرسة المؤمنين بدارون ونظريته في أصل الأنواع التي ترى في القرد ابن عم للانسان ، وأن من حق القوي أن يأكل الضعيف .

نظرية التطور تفسير غير صحيح

إن النظرية ، أي نظرية ، هي عبارة عن تفسير يعطيه الباحث لما يشاهده من علاقات معينة بين مجموعة من الحقائق الواقعية المتناثرة ، أو الاستدلالات المنطقية التي توحي بها بعض الشواهد الموضوعية . هذا هو معنى النظرية من الناحية العلمية ، وهذا هو دورها في خدمة العلم . وعليه فالنظرية ليست قانوناً صادقاً

صحيحاً ثبت بالتجربة المتكررة صدقه ، كما أنها ليست صورة كاملة مائة في المائة لعمليات موجودة في العالم المادي ؛ بل كل ما تعنيه هو أنها صياغة استدلالية تصف العلاقات التي يعتقد بأنها سائدة في بناء شامل من الحقائق . وهذا يبين أن النظرية تمثل الاطار الفكري الذي ينطلق منه الباحث ، وأنها تتعدى الافتراض العلمي فقط بما يتوفر لها من أدلة علمية لا زالت من ناحية أخرى ناقصة إلى الحد الذي يجعلها أقل رسوخاً من القانون (حلمي المليجي ، 1972) .

وهذا يعني بطلان الاعتقاد السائد لدى العوام الذين يعتقدون بأن النظرية العلمية صادقة صدقاً لا شك فيه في تصورها ، وأنها حجة دامغة ضد معارضيها ، وأنها قمة الابداع العلمي ، والاستدلال النظري . وعليه فالنظرية مجرد تفسير قد يصدق كله أو بعضه على الواقع الخارجي ؛ وقد يكون أيضاً سطحياً ساذجاً يلمس ظاهر الأمور بدلاً من أن ينفذ إلى خفاياها ؛ كما أنه قد يكون تصوراً متحيزاً لقيم الباحث ومعتقداته في الكون والحياة ، ومساعداً له على تحقيق طموحاته الشخصية أو الدينية أو القومية . إن خصائص القصور والضعف هذه هي التي تتصف بها نظرية التطور لدارون ، ذلك أنها تعاني من نقاط الضعف التالية :

(1) إن التشابه التشريحي الذي نجده بين جميع الكائنات الحية يمكن تفسيره على أنه يدل على وحدة الخالق ، وأن صانعها جميعاً هو صانع واحد ، لأنه خلقها من خامة واحدة ، وبأسلوب واحد ،وبخطة واحدة (مصطفى محمود ، 1974) . وهكذا يتبين أن هذا التفسير الذي يقدمه مصطفى محمود أكثر عقلانية من الناحية النظرية والواقعية والمنطقية ، ودلالة على قدرة الله العظيمة في الخلق القادر على أن يقول للشيء كن فيكون . ﴿ أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم . إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ﴾ (سورة يس ، آية 81 و 82) .

(2) يعترف العلماء بأنه بقدر ما يوجد هناك من تشابه تشريحي بين المخلوقات في المملكة الحيوانية فإنه يوجد بينها تمايز واختلاف تشريحي شكلي ووظيفي يناسب طبيعة وأسلوب حياة كل منها . ولا شك أن العجز عن تفسير هذا التغير الحاصل في أي فئة أو نوع من الحيوانات ، وإرجاع ذلك إلى عامل « المصادفة » لأمر يدعو إلى العجب حقاً ! . إنه لغريب كل الغرابة أن يقبل العلماء (وهم أهل المنطق والتجربة والقياس والاستدلال والتأمل والخيال العلمي) بمشجب «المصادفة» حيث

يعلقون عليه كل عجز في التفسير ، ويرفضون القبول بمبدأ أكثر سمواً وعقلانية ووجاهة وهو وجود خالق واحد منظم قادر هو الله . ﴿ والله خلق كل دابة من ماء ، فمنهم من يمشي على بطنه ، ومنهم من يمشي على رجليه ، ومنهم من يمشي على أربع ، يخلق الله ما يشاء إن الله على كل شيء قدير ﴾ (سورة النور ، 45). إن التفسير الوحيد لموقف العلماء هذا هو إصرارهم على الكفر والإلحاد.

(3) تقول نظرية التطور بأنه من القرود ظهر الانسان ، غير أن العلماء الذين يؤمنون بنظرية التطور يعتذرون عن تفسير النقلة النوعية والكيفية في الخلق من حيث النواحي التشريحية والوظيفية من القرود إلى الانسان . ويسمي العلماء هذه النقلة الصعبة التفسير « الحلقة المفقودة »، أي الحلقة التي لا يعرفون لها تأويلاً . ولا شك أن أي شخص عاقل لا يقبل استخدام علماء نظرية التطور لقياس معين باعتباره قياساً صالحاً لإثبات نظريتهم ، ثم يتخلون عنه بعد ذلك لعجزه عن التفسير ، ويعزون عدم قدرتهم على الاستمرار في القياس إلى غموض ما يقيسونه ، وليس إلى عدم صلاحية المقياس . ولا شك أن منطقاً مثل هذا المنطق لا يقبله أي عقل سليم .

(4) يقر العلماء بأن الكون كله بما فيه المملكة الحيوانية هو أمر في غاية التعقيد والتنظيم والتدبير بما يشير إلى أن عملية الخلق عملية ذات هدف وغاية وذات وسائل محددة ودقيقة بما يحقق تلك الأهداف . وهذا ما يؤكد بأن هناك خالقاً قوياً عالماً خبيراً يعرف ماذا يريد ، وكيف يريده ، وقادراً على تحقيق إرادته في ما نراه من مخلوقات في قمة التنسيق والنظام . إن إسناد العلماء الذين يؤمنون بنظرية التطور ، خلق هذا الكون إلى مجرد «المصادفة» أمر لا يمكن قبوله بسهولة ؛ بل يتنافى مع أبسط مراتب الفهم والاستبصار ، ولا يعني موقفهم هذا إلاّ أنهم يكابرون تعنتاً وجهلاً وكفراً بالله ، أو أنهم يفعلون كل هذا من أجل غواية الناس وإفساد أخلاقهم ، وتحطيم رابطة الايمان التي تربطهم بربهم ، ليعم الفساد الأرض ، ويتحقق حلم الشيطان بغواية الناس عن الطريق المستقيم وهو طريق الايمان بالله خالقاً واحداً . أيها أقرب إلى العقل والمنطق الاقرار والاعتراف بأن وراء هذا النظام الكوني منظماً بارعاً قادراً يفوق كل خيال بشري ، أو الاقرار والاعتراف بأن هذا النظام الكوني الراقي حدث بالمصادفة؟؟

(5) تتشابه الكائنات الحية تشريحاً ، ومع ذلك تختلف في قدراتها الوظيفية

بصورة فطرية مما يدل على أن الخلق أصلاً كان خلقاً منفصلاً . أي أن الله خلق الانسان مباشرة وأعطاه قدرات معينة ، وخلق كل نوع من الحيوان مباشرة بخصائص وامكانيات معينة . ولذلك فالانسان هو المخلوق الوحيد القادر على الكلام واستخدام اللغة وربط ماضيه بحاضره ومستقبله عن طريق اللغة التي تتيح له التعبير عن قدراته التجريدية والرمزية . كما أن الجمل ، مثلاً ، هو الحيوان الوحيد الذي يستطيع أن يعيش بدون ماء في الصحراء لفترة طويلة ، كما أن الحوت لا يعيش خارج الماء ، والطير هو الكائن الحي الوحيد القادر على الطيران لمسافات طويلة ، وهكذا . إن هذا التنوع الوظيفي الكيفي لا يدل على أن هذه الأحياء توالدت من بعضها مصادفة ؛ بل يدل دلالة واضحة على أن عملية الخلق عملية هادفة منذ البداية ، وأن كل نوع منها قد خلق لوحده لغايات محددة ، ووظيفة معينة في نظام الكون المتناسق والمتكامل .

إن نظرية التطور نظرية عاجزة عن الاقناع العلمي والعقلي لأنها تفتقر إلى الدلائل والشواهد الكافية ؛ كما أنها نظرية أساسها التفسير والخيال البشري الذي يستند على حجر واحد هو مجرد التشابه في الخلق . وكما هو معروف فإنه لا يمكن القبول بنظرية عرجاء تقوم على رجلٍ واحدةٍ ، وتتجاهل في نفس الوقت أوجه الاختلاف الكثيرة التي نراها بين المخلوقات . وكما سبق القول فإن النظرية ، أي نظرية ، هي أساساً تفسير ورأي شخصي لبعض الشواهد ، وكلنا يفسر الأمور من نظامه القيمي وإطاره الثقافي . فإذا كان دارون قد جاء بنظريته التطورية بما يتماشى مع فكره الإلحادي ، فإننا نؤمن بحقيقة الخلق المتميز من خالق عظيم علام خبير قادر على أن يقول للشيء كن فيكون ، ليس في مجال الحيوان فقط ، بل في مجال النبات ، والجماد ، وهذا الكون الكبير الدقيق الذي لا يعرف مداه إلاّ الله سبحانه وتعالى .

النزعة الانسانية في علم النفس

بدأ الاهتمام بعلم النفس الانساني Humanistic Psychology خلال الستينات من القرن العشرين . ويقصد بعلم النفس الانساني هو ذلك العلم الذي يرفض نظرية التطور ، وينطلق من نظرة خاصة للانسان باعتباره مخلوقاً مميزاً . كما يقوم هذا العلم على أساس النظر إلى الانسان ككل في دراسته لشخصيته ، وليس

بالتركيز فقط على جانب واحد من جوانبها (Child ، 1981) .

وبدأت النزعة الانسانية في علم النفس تنمو في مصحات العلاج النفسي بالخصوص ، عندما وجد العلماء والمعالجون أن استخدام المفاهيم والوسائل العلاجية التي تقوم على أساس النظر للانسان باعتباره حيواناً لم تجد شيئاً في علاج مرضاهم . ذلك أن هؤلاء العلماء والمعالجين قد تأكدوا بأن الاضطرابات النفسية التي يعاني منها الانسان لا تعود إلى عدم إشباع حاجاته الجسمية في أغلب الأحيان ، بل تعود إلى عدم إشباع حاجاته الانسانية النفسية التي بها يحقق وجوده ، ويهدأ باله . لقد تبين لهؤلاء العلماء أن الانسان لا يسعى مثل الحيوان فقط إلى إشباع حاجاته الفسيولوجية (الجوع ، العطش ، الجنس ، الدفء) بل يسعى أساساً من أجل تنمية نفسه وصيانتها (Sue ، 1981) .

وقد تأكد لهؤلاء الباحثين والعلماء بأن الاباحية الجنسية ، والرخاء الاقتصادي حتى التخمة ، وارتفاع مستوى المعيشة حتى النوم على سرير مائي ، والارتواء حتى الثمالة ليس من الماء الصافي فقط بل من جميع أنواع الخمور التي عاش فيها الانسان الأوربي والأمريكي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية لم تؤد إلى سعادة هذا الانسان ؛ بل إنها أدت إلى شقائه وتعاسته بسبب ما يعانيه من خيبة ومرارة وإحباط وتحلل أسري واجتماعي وهو يتخبط في درك الحياة الحيوانية التي ليست من شيمته الأصلية الانسانية . لقد وجد الانسان الأوربي والأمريكي نفسه عبداً للذاته ، وحيواناً في منافسته وقساوته ، وتقطعت بينه وبين أفراد أسرته صلة الرحم ، وانسلخ عن وجهه قناع الحياء والخجل فانغمس في سلوك يتنافى مع فطرته الانسانية التي تعرف العفاف والشرف والقناعة والرحمة وعبادة الله . وهكذا ضاع الانسان الأوربي شرقاً وغرباً عن انسانيته التي فقدها يوم ارتضى دارون راهباً له ، وجعل نظريته في التطور الحيواني دليله ومنهجه . لقد اندهش علماء النفس الباحثون عن الحقيقة من مستوى التدهور النفسي والاجتماعي الذي وصل إليه الانسان الأوربي عموماً ، فعاد هؤلاء إلى رشدهم ، وأخذوا يدقون ناقوس الخطر ، ومنذرين الناس من أن الانسان قد غرق في بحر نظرية التطور ، وأنه ما لم ينقذ نفسه ، فإنه سينزل بنفسه وبحضارته إلى هاوية الدمار والاندثار والخراب . ومن أبرز العلماء والمعالجين النفسيين الذين يرفضون نظرية التطور ، ويؤكدون على أن الانسان مخلوق لا تربطه بالحيوانات أي رابطة إبراهام مازلو Abrahm Maslow ، وكارل روجرز Carl

Rogers ، وجـــوردون ألـــبـــورت Gordon Allport ، وإيـــريـــك فـــروم Erich Fromm ، ورولّلو ماي Rollo May .

وتقوم النزعة الانسانيـة في علم النفس على المبـادىء الآتية التي تتمـاشى مع الطبيعة الانسانية ، وهي :

(1) النـظر إلى الانسان بـاعتباره مخلوقـاً مميزاً عن الحيـوان ، خلقه الله لـذاته وجوهره وبقدراته الخاصة به . وهذا معنـاه أن الانسان طيب بـالفطرة ، فهـو ليس حيواناً مفترساً تستند حياته على المنافسة والصراع والغلبة والغرائز الفسيولوجية ، بل إن الانسـان بطبيعتـه ميال إلى التعـاون والتآزر . وكـما يقول كـارل روجرز (1963) Carl Rogers فـإن الانسان طيب بـالفطرة ، ويتـطور نحو الأحسن ، وأنـه جديـر بالثقة .

(2) النـظر إلى حاجـات الانسـان النفسيـة للحب ، والانتـماء ، والابـداع ، وتحقيق الذات باعتبارها حاجات فطرية مثلها في ذلك مثل الحاجات الفسيولوجية . وهذا معناه أنه ليس صحيحاً ما يقول أنصار نظرية التطور من أن الحاجات النفسية للانسان هي حاجات مكتسبة تعلمها الانسان خلال مسيرته في التحضـر . ذلك أن كل إنسان لديه بالفطرة النـزعة لأن يحقق ذاتـه . وكـما يقـول مادّي Maddi (1972) فـإن النزعـة لتحقيق الذات تعبـر عن نفسها في مـا يتصف به الانسـان من حب ، واستطلاع ، وابداع ، وفرح بالاستكشاف للأمور .

(3) إن الانســان ليس مجرد وجـود لحمي فقط ، مثل الحيـوانـات التي تعيش لغايات مفروضة عليهـا وهي استفادة الانســان من لحمها ، وحليبهـا ، وصوفهـا ، وجلدها ، وعظمها . فالانسان مخلوق خلقه الله خلقاً خاصاً ، وأعطاه القدرة في أن يكـون ما يشـاء . إذا كان الحيـوان يعيش ليأكـل ، فإن الانســان يـأكـل ليعيش ، وليشحن نفسه بالـطاقة التي تجعله ينمـو عاماً بعد عـام في استثمار الأرض والبحـر والجو وتسخيرها في خدمته . لقد قفز الانسان في فترة لا تزيد عن أربعة آلاف عـام هي تاريخه المسجل من حياة الكهوف إلى امتشاق السحب عبر الفضاء في مـركبات مريحة ليقف فوق القمر ، ويخاطب الدنيا من بعيد . هذا بينما لم تتبدل حياة الحيوان عما كانت عليه منذ آلاف السنين ، فلم يركب الحصـان دراجة ، ولم يكتب الحمـار شعراً ، كما أن القرد الذي يضحك عليه الانسان لم يبدع فكاهة واحدة .

(4) يتصف الانسان بخاصيته المميزة عن جميع الكائنات الحية الأخرى من حيث إحساسه بالانتماء ، وبالقربى وصلة الرحم والتوادد الانساني . فالانسان هو الكائن الوحيد الذي لا يقسو على أقربائه ونسله كما تفعل الكائنات الحية الأخرى . كما أن الانسان هو الكائن الوحيد الذي يأنف من القيام بأنواع السلوك التي تتصف بالخجل والحياء مثل الجنس مع أقربائه ونسله المقربين وهو ما تفعله الحيوانات دونما خجل أو رادع .

(5) لكي نفهم السلوك الانساني فهماً جيداً وصحيحاً ، فيجب على الباحثين في علم النفس وغيره من العلوم السلوكية التي تهتم بدراسة سلوك الانسان أن تكون دراساتهم وبحوثهم على الأشخاص وليس على الحيوانات . إن نتائج الدراسات التي تتم على القرود والكلاب والقطط والدجاج والحوت نتائج لا يمكن تعميمها لتشمل الانسان ، ذلك لأن الانسان ليس حيواناً ، وبالتالي فإنها تصدق على الحيوانات التي تمت دراستها فقط . إذا أردنا أن نعرف تفسير سلوك الانسان فيجب إذن أن ندرس الانسان . كما أن دراستنا لنفسية الانسان يجب أن تهتم بدراسة الانسان ككل ، وليس بالتركيز على بعض الجوانب دون الأخرى . فالانسان ليس حاجات فسيولوجية فقط مثل الحيوانات ، بل هو إضافة إلى حاجاته الفسيولوجية فإنه مدفوع أكثر في حياته بحاجاته النفسية الفطرية أيضاً وهي الحاجة إلى المحبة والانتماء والابداع وتحقيق الذات (Maslow ، 1962) .

(6) تلعب الاتجاهات ، والقيم ، والأهداف دوراً كبيراً وأساسياً في حياة الانسان باعتبارها خصائص مميزة للحياة النفسية الانسانية . وتؤثر الاتجاهات والقيم والأهداف في اختيارات الفرد وقراراته المعيشية والنفسية ، وذلك باعتبارها تعكس فلسفته في الحياة . إن الحيوانات جميعها تفتقر إلى هذه الأمور ولا تعرفها مطلقاً ، ذلك لأن الحيوانات لا يهمها إلاّ إشباع الحاجات الفسيولوجية فقط . بينما نجد الانسان ، في المقابل ، قد يضحي بحاجاته الفسيولوجية من أجل إرضاء اتجاهاته وقيمه وتحقيق أهدافه في الحياة .

(7) إن خبرة الانسان مع نفسه ، ومع مكونات بيئته التي عاش فيها وخاصة مع بني جنسه من البشر ، هي التي تشكل الواقع بالنسبة إليه . فهو على ضوء خبراته السابقة وبنائه النفسي يرى العالم من حوله الآن . فإذا كانت خبراته سعيدة ، فإنه يرى العالم من حوله مصدراً للسعادة ، ولا يحس أي تهديد ؛ بينما إذا

كانت خبراته الماضية مؤلمة فإنه يفقد الثقة في من حوله لكونه يراهم مصدراً باعثاً على الخوف والقلق . إن أفراد الانسان يختلفون في خبراتهم في الحياة منذ الطفولة فصاعداً ، ولذلك فإن كل واحد منهم يرى العالم بعينيه هو ، مثلهم في ذلك مثل مجموعة من الأفراد يرتدون نظارات اختلفت ألوانها ، ولذلك فإن كل واحد منهم يرى الواقع من حوله بلون النظارة التي يلبسها . وكما يقول كارل روجرز (Rogers ، 1963) فإن الانسان ينظر إلى ما يختبره بأنه واقع ويستجيب له بما يساعده على تحقيق ذاته .

(8) على الرغم من أن الفرد الانساني يتأثر بخبراته الماضية ، وبيئته الحالية ، فإن عنده الامكانية في أن يتخذ القرارات والحلول التي تجعله لا يكرر أخطاء الماضي . إن وعي الفرد بنفسه وبقدراته يجعله يستطيع أن يتوقع نتائج أفعاله ، ويساعده على اتخاذ القرارات .

إن هذه المبادىء التي تدور حول الحياة الانسانية ، بكل ما تشير إليه من خصائص مميزة للطبيعة الانسانية تبين بكل وضوح أن الانسان غير الحيوان ، وأنه لا رابطة بينهما إلّا وجودهما المشترك كمخلوقات فوق هذه الأرض التي اختارها الله لهما للحياة فوقها . إن النزعة الانسانية في علم النفس صرخة حق ، وحجة علم ، ودعوة للخير جاءت لمعاونة الانسان على أن يعرف حقيقة نفسه ، وجوهر وجوده ، مما يساعده على التفكير في صلته بالله الواحد الخالق العظيم الذي خلقه ورفع من قدره فوق باقي المخلوقات . إن نظرة الانسان لنفسه باعتباره إنساناً وليس حيواناً ضمن سلسلة التطور التي تصورها خيال دارون ، تزيد الانسان احتراماً لنفسه ، وتجعله يدرك دوره في الوجود ، ويسعى بكل جدية إلى أن يعمر الأرض التي جعلها الله له مقراً في الحياة الدنيا ، وأن يعرف الله ويعبده ويحمده على فضله .

إن هؤلاء العلماء الذين نادوا بالنزعة الانسانية في علم النفس هم علماء لهم باع طويل في هذا الميدان ، ولذلك يمكن القول بأن الطلاق الذي حدث بين هؤلاء العلماء ونظرية التطور ، وتعلقهم المخلص بعلم النفس الانساني يشير إلى أن هؤلاء العلماء قد بدأوا العودة إلى رشدهم وأمانتهم في البحث والتقصي والتحليل .

وإنه قد آن الأوان لأن يكفر علماء المسلمين بنظرية التطور ، ويشجعون تفسير النزعة الانسانية لعلم النفس باعتباره تفسيراً يتناسب مع الحقائق الأساسية

للشخصية الانسانية ، ولا يتعارض مع الحقائق القرآنية التي تؤكد بوضوح لا يقبل الجدل أن الله خلق الإنسان وحده ﴿ خلق الإنسان من صلصال كالفخار ﴾ (سورة الرحمن ، آية 14)؛ ﴿ سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ، ومن أنفسهم ، ومما لا يعلمون ﴾ (سورة يس ، آية 36)؛ ﴿ ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون ﴾ (سورة الروم ، آية 20).

وأن الله خلق الأنعام مباشرة من كل نوع زوجين اثنين ، أي الذكر والأنثى ﴿ ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون ﴾ (سورة الذاريات ، آية 49)، ﴿ خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها ، وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج ، يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث ، ذلكم الله ربكم له الملك ، لا إله إلّا هو فأنى تصرفون ﴾ (سورة الزمر ، آية 6).

ونحن عندما نقول بأن بعض علماء النفس (وهم علماء المدرسة الانسانية في علم النفس) قد عادوا إلى رشدهم فإننا نقصد من وراء ذلك أنهم عادوا إلى طبيعتهم وإلى الطريق السليم ، وهو الاعتزاز بالانتماء إلى الجماعة الانسانية التي تتميز بخصائص مثل العقل والعلم والنمو . ونحن نتمنى لهؤلاء أن يستزيدوا في مصارحة أنفسهم ، والتخلص من تعصبهم ، وتحليل ما يتوفر لهم من بيانات علمية لأنهم إن فعلوا ذلك فإنهم سيجدون أنفسهم مدفوعين تلقائياً نحو الاسلام والقرآن حيث يعرف الانسان حقيقته ، ويفهم نفسه ، وتتجدد أهدافه في الحياة داخل المعامل الدراسية وخارجها .

كما أن ظهور النزعة الانسانية في علم النفس دليل أكيد على أن دور التبعية والتقليد الأعمى الذي تعوّد عليه علماء العلوم السلوكية من العرب والمسلمين قد فقد كل مصداقية ، وأصبح بدون لون أو طعم أو رائحة . إن علماء العرب والمسلمين مدعوون إلى هجر تفسير نظرية التطور في الكون والحياة بسبب بطلان هذه النظرية ، وصحة يقين التفسير القرآني للحياة الانسانية . وإذا كان المطلوب من علماء الشرق والغرب في العلوم السلوكية والطبيعية أن يعودوا إلى رشدهم في الايمان بالله خالقاً ، وبشرف الانسان على سائر المخلوقات ؛ فإن المطلوب من علماء العرب والمسلمين اليوم أن يتركوا دور الببغاء في محاكاة علماء الدول الأخرى ، وأن يبدعوا إبداع النجباء ، وأن يثبتوا على الايمان بالقرآن ، الذي كرّم الانسان .

المراجع العربية

حلمي المليجي (1972) : علم النفس المعـاصر ، الـطبعة الثـانيـة ، بيـروت : دار النهضة العربية .

دوكـلاس هـ . فرايـر وآخـرون (1965) : علم النفس العـام ، (تـرجمـة ابـراهيم يوسف المنصور) بغداد : مطبعة شفيق .

مصطفى محمود (1974) : حوار مع صديقي الملحد ، بيروت : دار العودة .

المراجع الأجنبية

Child, D. (1981) Psychology and the Teacher. London: Holt, Rinehart and Winston.

Darwin, C. (1859) On the Origin of the Species By Means of Natural Selection. London: Murray.

Maddi, S.R. (1972) Personality Theories. Illinois: Dorsey.

Maslow, A.H. (1962) Toward A Psychology of Being. New York: Van Nostrand.

Rogers, C.R. (1963) Toward a Science of the Person. Journal of Humanistic Psychology, (3) 72-92.

Sue, D. et al. (1981) Understanding Abnormal Behavior. Boston: Houghton Mifflin Co.

Stein, J. (1972) Effective Personality: A Humanistic Approach. Ca.: Brooks/Cole Publishing Co.

بين داعٍ ومُبشِّرٍ

شوقي أبوخليل

انتشرت الحضارة الإسلاميَّة ـ ديناً وعلوماً ـ في أواسط إفريقيا، وأصبحت القارة محاطة بالإسلام إحاطة تكاد تكون تامَّة من الشَّمال والشَّرق والغرب. ومن الثابت أن الحضارة الإسلاميَّة لم تنتشر جنوبي الصَّحراء الكبرىٰ عندما جُرِّد السَّيفُ من غمده، ولكن حين حلَّ السِّلم وطمأنينته أخذ الإسلام يشقُّ طريقه بثقة وثبات، بفضل الدُّعاة والتُّجار، وهذا ما لاحظه توماس أرنولد في كتابه القيِّم «الدَّعوة إلىٰ الإسلام»، من أنَّ القول بأنَّ الإسلام قد تقدَّم بالسِّلاح أمر ليس فيه إلَّا القليل جداً من الحقيقة، بل إنَّ الأمر علىٰ عكس ذلك تماماً، لأنَّ الإسلام قد لاقىٰ

الإنتشار السّريع بعد أن انتزع الأوروبيون المستعْمرون السّلاح من أيدي المسلمين في الشّرق الإفريقي ، وبعد أن لاقىٰ الإخفاق في فترة حمل السِّلاح .

ويعود فضل انتشار الإسلام جنوبي الصَّحراء ، إلى المسلمين في الشَّمال الإفريقي ، فالمرابطون ، ومن بعدهم الموحِّدون ، كانوا يعلمون أسراهم الإسلامَ بكل لطف وتعقّل في الرباطات ، ثمَّ يرجعونهم مكرَّمين معزَّزين مثقّفين إلىٰ بلادهم[1] .

وهكذا . . لم تكن الصحراء الكبرىٰ حاجزاً دون انتقال الحضارة الإسلاميَّة بمظاهرها الدِّينيَّة والفكريَّة إلىٰ أواسط القارة وجنوبها ، ففي مستهل القرن الحادي عشر الميلادي ، بدأ المرابطون فتوحاتهم لنشر الإسلام في السُّودان الغربي ، فدخلت القبائل الوثنيَّة في الإسلام في السنغال ، وحوض نهر النيجر ، فأسلم ملك صُنغاي Songhay زاكاسِّي Za-Kassi سنة 406 هـ/ 1009-1010 م ، وكان إسلامه بمحض اختياره ، وفي منتصف القرن الحادي عشر تقريباً تأسَّست مدينتان على النيجر الأعلىٰ هما : جنِّي Genni وتمبكتو Tombuktu كان لهما أثرٌ قويٌ في تقدُّم الإسلام في السُّودان الغربي[2] .

ومن أهم القبائل الإفريقية التي اعتنقت الإسلام : الهَوْسَا Hausa ، فنقلت الإسلام أينما وصل أبناؤها في تجارتهم ، ولم يكن التَّاجر المسلم نهماً شرهاً في طلب المال من تجارته الشَّاقة ، بل كانت أخلاقه وتسامحه وألفته ونظافته وبساطة مظهره ، سبباً للاعجاب به ، ومن ثمَّ اعتناق دينه .

ولما هاجر عرب التَّنجور من جنوبي تونس وغربي ليبيا جنوباً إلى دارفور ، أسَّسوا سلطنة ، فانتشرت المدارس في السُّودان الأوسط ، وعمَّت الطمأنينة ، وحلَّ الإخاء في ربوع المنطقة ، وانتشر الإسلام في إقليم سَنَّار ، حيث تأسَّست مملكة الفونج في السُّودان الشَّرقي . وهاجرت قبائل عربيَّة من منطقتي الخليج وحضرموت ، لتكوِّن سلطنات إسلاميَّة صغيرة على طول السَّاحل الإفريقي الشَّرقي ، مثل : زنجبار وكُلْوَا ، ودار السَّلام ، ومُبَّسَا . . .

وترجع أسباب سهولة انتشار الإسلام في القارة الإفريقية إلى الأساليب

(1) الدَّعوة إلى الإسلام ، سيرتوماس أرنولد ، ص 354 ، الطبعة الثانية ، سنة 1957 .
(2) المرجع السابق ، ص 355 .

السِّلميَّة الَّتي كانت الطابع الغالب ، على حركة انتشـار الإسلام في القـارة ، فحيثما شقَّ الإسلام طريقه ، كان هنـاك التَّاجـر المسلم ، الدَّاعي الصَّـامت ، الَّذي لفت الأنـظار بسموِّه الخلقي والفكـري والرُّوحي ، ففـرض احترامـه ، حتَّىٰ ضمَّت كلُّ قرية في إفريقيا الغربيَّة والوسطى داراً لاستقبال التُّجار المسلمـين ، فتقدم الإسـلام في إفريقيا بسبب بساطته وعقلانيَّته ، والشُّعور بالمساواة المطلقـة دون النَّظر إلىٰ لـون أو جنس .

أمَّا في جنوب شرقي آسيا ، فيعد السُّلطان محمود بن سُبُكتِكين Subuktigin [390-416 هـ] ، موطِّد الإسلام في شرقي الهنـد وشماليِّهـا ، كما نشـر أُرنج زيب Aurangzeb ، وتيبـو سلطان Tipe Sultan [1782-1799 م] الإسـلامَ في هضبـة الدَّكن . أما في جنوب الهند ، فقـد كان التجـار المسلمون سـادة التجارة في المحيط الهندي ، قبل أن تظهر السُّفن البـرتغاليّـة في البحار الهنـديَّة . لقـد دخل الإسـلام جنوبي الهند منذ أواخر القرن العاشر الميلادي ، ومن منطقة مليبـار ـ جنوبي الهنـد ـ عبـر الإسلامُ إلى جـزر كلديف وملديف ، ويدين سكـان هذه الجـزر بدخـولهم في الإسلام إلىٰ التجار الدعاة العرب .

ولاقىٰ التجـار أعظم نجـاحٍ في البنغال ، وعـلى إثر إسـلام المغـول عـلى يـد الـدُّعاة ، والـدُّعـاة ليس غـير ، تمَّت هجـرة واسعـة النِّـطاق إلى الصِّـين ، ولاحظ الـرَّحـالـة مـاركـو بـولـو Marco Polo ، الَّـذي مكث في الصـين مـا بـين [1275-1292 م] ، وجودَ المسلمين في جهات شتّى من مقاطعة يُونَّـان ، وفي عهد أُسـرة منج قُدِّمت امتيازات كثيرة لهم ، وتدل كثرة المساجـد الَّتي بُنيت على انتعـاشهـم في عهد هذه الأسرة .

كما أسَّس التُّجارُ الدُّعاة بعض المراكز التجاريَّة في أرخبيل الملايو، ما بين القرنين العاشر والخامس عشر ، ومن هذه المراكز انتشر الإسلام في الملايو ، والهند الصِّينية ، وسيام ، وجزر الهند الشرقيَّة « أندونيسية » . . مستخدمين كـل ما لـديهم من فطنة وذكاء وأمانة وألفة ، وفكر ناضج خلال تجارتهم .

وكانت الهند مصدر الإسلام إلى سومطرة ، وكان شرف أوَّل دعوة في مدينة أتجيه Atjeh شمال غربي سومطرة يَرْجع إلى عبد الله العارف ، ووصل الإسلام جزيرة جاوة حيث حلَّت السُّلطة الإسلاميَّة محل السِّيادة الهندوكيَّة في جاوة الشرقيَّة

سنة 1478 م ، ومن سومطرة والملايو انتشر الإسلام إلى جزر سيلبس والفيليبين ، وجزر سولو ، وإلى غينيا الجديدة[3].

أمَّا في أواسط آسيا وسيبيرية فقد كان بركة خان [1256-1267 م] أوَّل من أسلم من أمراء المغول ، وكان رئيساً للقبيلة الذَّهبيَّة الَّتي كانت تنزل في السَّهل الَّذي يرويه نهر الفولجا ، وكانت حاضرتها مدينة سيرية Serai ، وكان إسلامه على يد تاجرين مسلمين من بخارىٰ .

وكانت المفاجأة إسلام نيكودار نيقولا [1282-1284 م] ، الَّذي اعتلىٰ العرش بعد أخيه هلاكو ، ثم أسلم غازان [1295-1304 م] ، الَّذي شبَّ على البوذيَّة ، ولما أسلم تغلق تيمور خان ـ ملك كاشغر ـ على يد جماعة من التُّجار . أصبح الإسلام منذ ذلك الوقت دين القبائل المغولية ، وانتشر حتَّىٰ شمل سيبرية كلها تقريباً في عهد كوتشم خان [1570 م] ، ولا شكَّ أن ذلك النجاح الملحوظ في انتشار الإسلام في هذه المناطق مردُّه إلىٰ المستوى الأخلاقي الرَّفيع ، الَّذي امتاز به الدَّاعي المسلم آنذاك ، وإلى الشُّعور بالتَّآخي الحقِّ مع المسلمين المغول الجدد ، وإلى حكمة التجار الدعاة وإخلاصهم .

لقد استطاع التجار المسلمون بالنُّصح والإقناع ، والكلمة الطيِّبة ، والقدوة المثاليَّة ، أن يحققوا نجاحاً رائعاً في إيصال الإسلام إلى أواسط إفريقيا وغربيِّها وشرقيِّها ، وإلى شرقي وجنوب شرقي آسيا . لقد كسبوا النَّاس . وعرفوا بدقَّة سبيل الوصول إلى قلوبهم ، بتعلُّم لغتهم ، ومراعاة عاداتهم وتقاليدهم ، وبدلاً من أن يعتزلوا الأهالي ، امتزجوا شيئاً فشيئاً بعامَّة الشَّعب ، مع شروح حاذقة . كانوا يرونها مناسبة لتقريب عقيدتهم من أذهان الشُّعوب ، وكما يقول المؤرِّخ الأوربي Buckle : « وكان دعاة المسلمين علىٰ جانب عظيم من الحكمة والرَّويَّة » .

* * *

ولئن فشلت الحروب الصَّليبيَّة في الشَّرق ، وعاد لويس التَّاسع ـ قائد الحملة الصَّليبيَّة السَّابعة ـ خائباً من مدينة دمياط في 8 أيار 1250 م ، ليصل مدينة عكا في 13 منه ، فقد كانت صيحته بعد هزيمته : « لنبدأ حرب الكلمة ، فهي وحدها القادرة على تمكُّننا من هزيمة المسلمين » ، ويمكننا القول إنَّ التبشير هذه بوادره ،

(3) المرجع السَّابق، ص 404.

«التبشير» اصطلاحاً، «أي الجهود المنظَّمة المدعومة من قبل حكـومات، التي هَيّـأت لإرساليات تنشر ديانتها بين الشُّعوب التي لا تدين بها ، وأطلق التبشير على الإرساليات المسيحيَّة خاصَّة ، ويقابله في المنظور الإسلامي مصطلح « الدعـوة»[4] .

ومن أسباب التبشير خارج القارَّة الأُوربيَّة إفلاس المبشِّرين داخلها ، ولو كان هدفهم نشر المسيحيَّة ، لكان المجال الأجدر بنشاطهم هو الأجيال الأوربيَّة الَّتي ابتعدت عن المسيحيَّة ، ودليل ذلك سؤال الأستاذ « جُود » رئيس قسم الفلسفة وعلم النفس بجامعة لندن لعشرين طالباً من الجنسيـن : مَنْ منهم مسيحـي حقيقي ؟ فكان الرَّدُّ كما يلي : ثلاثة بالإيجاب ، وسبعة لم يفكروا بالأمر ، وعشرة معادون للمسيحيَّة .

إن إرسال المبشِّرين بين المسلمين أمر ثانوي إن كان الهدف نشر المسيحيَّة ، فعالمهم الغربي عالم لا يعرف للرُّوح وزناً ، فاليسوعيون خصوم فرنسا في الداخل ، أصدقاء حميمون في مستعمراتها ، وإيطاليا الَّتي حجزت البابا وطوَّقته في الفاتيكان ، تبنَّت سياستها الاستعمارية جهودَ المبشِّرين .

وفي جنوب شرقي آسيا ، ركَّزت هولندة جهودها التَّبشيريَّة ، ثمَّ جاءت ارسـاليات من انكلتـرا والمانيـا والسُّويـد وسويسـرا[5] . أمَّا في إفـريقيا فقـد بـدأت الارساليات منذ القرن الخامس عشر على يد الكاثوليك ، ودخلت إرساليات البروتستانت حوض الكونغو سنة 1804 م ، وتحالفوا مع الأقباط سنة 1819 م ليشكِّلوا جمعيَّة غايتها تنصير شمالي إفريقيا كله .

* * *

وعلى أطراف غابة في أواسط إفريقيا التقى داع مسلم . بمبشِّرٍ صليبي ، فنظر الدَّاعي المسلم إلى المبشِّر نظرة شفقة وعتاب واستغراب ، ونظرَ المبشِّر إلى الدَّاعي نظرة كِبْر واستخفاف وحقد .

وسأل الدَّاعي المبشِّرَ : ما الَّذي جاء بك إلى هذه الأصقاع ؟ !

---

(4) التَّعريف من « مذكرة التَّبشير » للأستاذ محمد فتح الله الزيادي (كلية الدَّعوة الإسلاميَّة) .
(5) انظر لبدء الإرساليات مع بدء الكشوف الجغرافية كتاب : « في طلب التَّـوابل » سـونيا . ي . هـاو ، سلسلة 1000 كتاب ، نهضة مصر ومطبعتها ، سنة 1957 .

المبشِّر مجيباً : السَّبب الَّذي جاء بك إليها .

الدَّاعي : أنا جئت تاجراً بقرش حلال ، وهذه بلدي وداري ، أنا إفريقي ، أسكن السُّودان الأوسط ، أنا من أفراد قبيلة « الهَوْسا » ، ما الَّذي جاء بك ، فأنا أرى الحقد والتَّعصُّب يترشَّحان من بين عينيك ، وفي لهجتك ، وحركاتك ، وانفعالاتك .

المبشِّر : أنا جئت من أوربا ، جئت لتنصيركم ، فلن يدخل ملكوت السَّماء من لم يؤمن بيسوع المخلِّص ، جئت أُقدِّم عوناً غذائياً وصحيًّا وتعليمياً .

الدَّاعي : إنَّني أعلم ما يدور في خلدك ، وخلد من أرسلك ، لقد قررتم في مؤتمراتكم التَّبشيريَّة ، وخصوصاً مؤتمر « لوكناو » ، الَّذي انعقد في الهند سنة 1911 م ، برعاية البابا ، ورئاسة صموئيل زويمر ، تحت شعار ، اللَّهم يا مَنْ يسجد لك العالم الإسلامي خمس مرَّات في اليوم بخشوع، انظر بشفقةٍ إلى الشُّعوب الإسلاميَّة ، وألهمها بالخلاص بيسوع المسيح . لقد قرَّرتم التركيز على القارة الإفريقيَّة ، وزيادة الأعمال التَّبشيريَّة فيها.

المبشِّر : لا ، أبداً ، أنا جئتُ أُقدِّم هدايا يسوع إلى المحرومين .

الدَّاعي : لقد جئتَ بغزوٍ فكري متمِّماً لغزوكم العسكري ، لتبقى الشُّعوب خاضعة لنفوذ القوى المعادية لها ، ولصرفنا عن ديننا ، وما يترتَّب على هذا الصَّرف من ضياع .

المبشِّر : أيُّ غزو فكري تتحدَّث عنه ؟!

الدَّاعي : أتحدَّث عن غزوكم الفكري ، الَّذي يستهدف الجذور لا القشور ، ويحاول القضاء على الجوهر لا العَرَض ، ويشوِّه الأصول لا الفروع ، لتصلوا إلىٰ استعباد الشعوب ، وامتصاص خيراتها .

المبشِّر : أنت تدعو إلى دين ، وأنا أبشِّر بدين ، فما الفرق بيننا ؟ !

الدَّاعي : الفروق عشرة ، اسمعها منِّي ، يا مَنْ جئتَ بهدايا يسوع المسيح إلينا . **أولاها** : أنَّك أداة استعماريَّة ، سياسيَّة واقتصاديَّة ، فمنذ كشوفاتكم الجغرافيَّة جاءت جموعكم ووراءها دول تريد استعمار الشُّعوب ، وهذا ما فعله البرتغاليون والإسبان ، والانكليز والفرنسيون والطليان . . أنسيتَ القنص

الآدمي ، وبيع الرَّقيق في أوربا وأمريكا بأثمانٍ باهظة ؟! أنسيتَ يوم كان الأوربيُّون الَّذين أرسلوك يصطادون الإفريقيين العُزَّل من قراهم المحاطة بالأدغال ، بإشعال النَّار في الهشيم الَّذي صُنِعت منه الحظائر المحيطة بالقرىٰ ، حتَّىٰ إذا نفر أهلُ القرية إلى الخلاء ، تصيَّدهم الأوربيون بما أعدوا لهم من الوسائل ؟

أنسيت ـ أيها المبشِّر ـ أن قسماً كان يموت أثناء القنص الآدمي في الرِّحلة إلى الشاطىء الَّذي ترسو عليه مراكب الشركات الانكليزيَّة وغيرها ، وكان ثلث الباقين يموت بسبب تغيُّر المناخ ، ويموت في أثناء الشَّحن قرابة 10% ، أمَّا من كان يموت في المستعمرات فلا حصر له ، فمستعمرة جامايكا البريطانية وحدها ، دخلها عام 1820 م ما لا يقل عن ثمانمائة ألف رقيق إفريقي ، ولم يبق في تلك السَّنة منهم سوى ثلاثمائة وأربعين ألفاً ، لقد كانت نسبة القنص الآدمي واحد إلى ثمانية ، أي : كي يتمكَّن الأوربي من استرقاق رجل ، يقتل ثمانيةً ، لكونهم يدافعون عن أنفسهم في مهدهم الأوَّل [6].

ومن مفارقاتكم الطَّريفة ، أن الملكة أليزابيت الأولىٰ : [1558-1603 م] كانت تشارك في الاتّجار بالرَّقيق ، وكانت شريكة لجون هوكنز ـ السِّيرجون هوكنز ـ أعظم نخاس في التَّاريخ ، وقد رفعته إلى مرتبة النُّبلاء ، إعجاباً ببطولته ، وجعلت شعاره رقيقاً يرفل في السَّلاسل والقيود ، وكانت السَّفينة الَّتي أعدَّتها له تسمَّىٰ « يسوع » ، وكان عدد السُّفن المخصَّصة للاتِّجار بالرقيق 192 سفينة ، تتَّسع حمولتها في الرِّحلة الواحدة : 47,146 رقيقاً[7] !!

المبشِّر : وأنتَ أيُّها الدَّاعي ؟

الدَّاعي : أنا هنا بجهودي الذَّاتيَّة ، لا أُريد كسباً دنيوياً من دعوتي ، فعندما أدعو إلى الإسلام ، يعني ذلك أنني أدعو إلى المساواة والإخاء والعدل والطمأنينة للناس كلِّهم ، كل ذلك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وشتان بين المأجور المستغل ، وبين مَنْ سعادته في تقبُّل الله عزَّ وجلَّ لعمله .

ثانياً : أنتَ أيُّها المبشِّر تستغل آلام النَّاس هنا لسلب حرِّيَّة اعتقادهم ، إن

---

(6) دائرة المعارف البريطانية ، مادة SLAVERY .

(7) حقوق الإنسان لمحمد الغزالي ، ص 127 ، المكتبة التجارية .

هدية يسوع إن قُدِّمت ، فهي حيلة للتبشير ، تستغل آلام البشر ، فمعادلتكم معروفة : حيث وجد بشر وجدت الآلام ، وحيثما وجدت الآلام وجدت الحاجة إلى الطب ، وحيثما وجدت الحاجة إلى الطب وجد التبشير ، فلن ينصرف مريض من مستوصفاتكم إلَّا ومعه نسخة جيدة الطَّبع من الإنجيل ، مع وصفة علاجيَّة خاطئة لن تشفيه ، ليتكشَّف أن الإيمان بالإنجيل دواؤه وشفاؤه ، وليس دواء آخر غيره[8] .

المبشِّر : ولكن لنا مدارس للتَّعليم ، لنشر العلم والمعرفة !!

الدَّاعي : التَّعليم في مدارسكم واسطة لا غاية ، فقولكم : « إن الشَّجرة لا بدَّ أن يقطعها أحد أعضائها »[9] معروف ، تبشير المسلمين بواسطة رسول من أنفسهم ، أما قال المبشِّر « المردوغلاس » في الجزائر - البلد المسلم - : « إنَّ هذه السُّبل لا تجعل الأطفال نصارىٰ ، ولكنها لا تبقيهم مسلمين كآبائهم » ، فأنتم تعلمون أن تنصير المسلمين أمر صعب ، والبديل (التَّغريب) ، إن مدارسكم حملت مهمة إخراج المسلم من الإسلام ليصبح مخلوقاً لا صلة له باللّٰه ، وبالتالي لا صلة تربطه بالقيم الَّتي تعتمد عليها الأمم في حياتها لبقائها ، وبذلك أنتم - بعملكم هذا - طليعة الاحتلال الاستعماري في البلدان الإسلاميَّة ، فأينما حللتم ، حل أعداء الإنسانية الثلاثة : الفقر والجهل والمرض ، وتاريخكم الاستعماري خير شاهد صادق .

المبشِّر : وأنت ؟ !

الدَّاعي : أنا سلوكي دعوة ، ومعاملتي الصَّادقة دعوة ، لا أُريد من ورائها مكسباً ماديًّا ، وأينما وصلت فتوحاتنا الإسلاميَّة ، بنيت المدارس ، ولما كان طلب العلم فريضة من المهد إلى اللحد سطعت في سماء العلوم كلها أسماءُ علماء كبار من أبناء البلاد التي فتحت ، كابن سينا ، والخوارزمي ، والبيروني ، والفارابي ، والغزالي ، والبوزنجاني . . . .

---

(8) التبشير والاستعمار ، د. خالدي ، د. فروخ ، فصل « التَّطبيب حيلة للتبشير » ، ص 58 وما بعدها .

(9) من مقرَّرات مؤتمر التبشير المنعقد في القاهرة سنة 1906م ، « الغارة على العالم الإسلامي » ص 24و 32 .

المبشِّر : وثالثاً ؟

الدَّاعي : ثالثاً ، أنتَ تخاطب العاطفة ، ولا تخاطب العقل والمنطق والعلم ، تخاطب الناس بأسرار ، وتخاطب جوعهم ، ومرضهم ، وحاجاتهم المادِّيَّة ، وإن سألوك قائلين : كيف نؤمن أن الثلاثة واحد ، والواحد ثلاثة ؟

قلت : هـذه أسرار ، وبولس الرَّسـل ، عنصـر خـطير في حيـاة المسيحيَّـة ، فهـو يهودي اندسَّ في المسيحية ، فهو يصرخ قائلاً « أنا فريسي ابن فريسي » ، [الإصحاح 23] ، ثمَّ يصرح : « أنا رجل يهودي » [الإصحاح 22 ـ أعمال] .

وزميله لوقا يتَّهمه بأنَّه أفتك أعداء الديانة المسيحية الَّذي يفشي القتل في تلاميذ الرَّب [الاصحاح 9 ـ أعمال] ، وفي الاصحاح ذاته ، يحكي لوقا رواية غير مقبولة تقول إن بولس انقلب فجأة ، وفي لحظة واحدة ، من موقف العدو الألد الفتَّاك المخيف ، إلى مرتبة القديس ، وذلك حينها كان على مشارف دمشق .

التوحيد أساس دينكم وجوهره ، والوثنيَّة طارئة ، فكيف يصلب الإلـه؟ كيف تلده أمٌّ بلا زواج ؟ كيف أصبح الثلاثة واحد ، والواحد ثلاثة ؟ !

أما أنا فأخاطب العقل الواعي ، المثقَّف العالم بقولي الصريح : الله هو قيُّوم السَّماوات والأرض ، ليس كمثله شيء ، ﴿ لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد ﴾ ، عقيدة واضحة بسيطة ، تخاطب الفكر الناضج دون مواربة .

أمَّا **النقطة الرابعـة فهي** : مجال عملكم ـ أيها المبشِّر ـ في المناطق الفقيرة ، حيث أعداء الإنسان : الجهل والمرض والفقر ، هناك ترتع ، وهناك مجال إنتاجك الخصيب .

المبشِّر : وأنت ؟

الدَّاعي : مجال الإسلام مع كبار العلماء ، وعلية القوم ، مجال الإسلام مع المفكِّرين الناضجين ، أمثال : رجاء « روجيه » غارودي ، والدكتور موريس بوكاي ، مع يوسف إسلام « كات استيفنس » ، مع إتيان دينييه ، مع اللورد هيدلي الذي كان لإسلامه ضجة كبيرة لمركزه الاجتماعي ، مجالنا مع الفيلسوف

---

(10) أوربا والإسلام ، د. عبد الحليم محمود .

رينيه جينو ، الَّذي أسلم لأنَّ القرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الَّذي لم ينله التَّحريف أو التَّبديل ، مع الدكتور جرينييه الَّذي قال : أسلمت لأنني تيقَّنت أن محمداً ﷺ أتى بالحقِّ الصراح من قبل ألف سنة[10].

المبشِّر : **خامساً ؟**

الدَّاعي : أنتَ تقول « لا خلاص للنَّاس إلاَّ بالمسيح المصلوب » ، ولن يدخل ملكوت السَّماء من لم يؤمن بالإله المصلوب ، وأنا لا يضرني من بقي على دينه ، ولا أعاديه ، ولا يسمح لي ديني أن أزدريه ، أو أن احتقره ، ما عليَّ إلا البلاغ ، فالخلق كلُّهم عيال الله ، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله ، ﴿ إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ ، لذلك عاش غير المسلم في ظل الخلافة الإسلاميَّة بأمان وطمأنينة ، وما وقف في طريقه إلى مكان عبادته مسلمٌ ، أما أنتم ، فما فعلتموه في إسبانيا وصقلية ، وخلال الحروب الصَّليبيَّة معلوم ومفهوم للناس كافة .

المبشِّر : وماذا بعد؟

الدَّاعي : **سادساً** : وراءك دول تدعمك لا تؤمن بدين ، ولا مكانة للروح في حساباتها ، إنها دول علمانيَّة ، تدعم المبشِّرين في إفريقيا وآسيا ، والكنائس إما مغلقة ، وإما فارغة عندها ، فكيف ذلك ؟ أليس الهدف من وجودكم هنا إذن : خيرات الشعوب ، وعداء الإسلام الصَّريح ، وإفلاسكم في بلدانكم .

المبشِّر : وأنت ؟

الدَّاعي : أنا ورائي يقيني بعظمة ديني ، وطاقتي مستمدَّة من طمأنينتي إلى كتاب الله عز وجل .

وسابعاً : إنَّك تعتمد الكذب ، والدَّجل لتشويه شريعة الآخرين ، وهذا في علم النفس « إسقاط » ، وفي أمثلة العرب : « رمتني بدائها وانسَلَّت » ، فكذبكم على الإسلام والقرآن والنبي كثير كثير . والبحث العلمي الموضوعي ما عاد يصدِّقكم في ادعاءاتكم : « القرآن من تأليف محمَّد »[11] ، أو « من تأليف الرَّاهب بَحيرىٰ أعطاه محمَّداً أثناء وجوده في بلاد الشَّام »[12] ، أو « علَّمه ورقةُ بن نوفل

---

(11) تاريخ الدولة العربيَّة ، يوليوس فلهاوزن ، ص 8، و :

The readers Companion to World Literature, By Hornstein, Presy, Brown, P298.

(12) تاريخ العرب العام . ل. أ. سيديو ، ص 58.

مـزيجـاً من معـارف وآراء دينيَّة استقـاهـا من تـوراة اليهـود ، ومن أنـاجيـل النَّصارى . . . [13]» ، وما عـاد أحد يلتفت إلى كـذبكم : « من الثابت أن الإسـلام لم يكن يصـادف نجاحـاً إلاَّ عندمـا كان يهـدف إلى الغزو »[14] ، و« الإسـلام حارب العلم »[15] ، و« ظلم المرأة » ، و« أن الكعبة من الطقوس الوثنية »[16] .

ورغم هذا الهجوم والافتراء ، عندنا من سعة الصدر ما يتَّسع لردِّ الهجوم بحكمة ، ودفع الافتراء بتعقُّل ، ونذكِّر المبشِّرين الذين « أسقطوا » علينا ما فيهم ، وما عندهم ، أنَّ مجمع نيقية سنة 325 م أمر بتحريف الكتب الَّتي تخالف رأيه ، وتتبُّعها في كل مكان ، وحثَّ النَّاس على تحريم قراءتها ، فهو بهذا منع أن يصل النَّاس إلى علم بأي أمر من الأمور الَّتي تخالف رأيه ، والمجمع مخطىء في ذلك التَّحريم ، وآثم في ذلك التَّحريف ، بل إن المجامع العامَّة من بعده خطَّأته ، فأعادت إلى حظيرة التقديس كتباً حرَّمها.

يقول الإمام محمد أبو زهرة في كتابه « محاضرات في النصرانية » : يقول المؤرخ أبـوسيبـوس الَّذي تقدَّس كلامه الكنيسةُ ، وتسميه سلطان المؤرخين : « إن قسطنطين عُمِّد حين كان أسير الفراش ، وأن الَّذي عمَّده هو ذلك المؤرِّخ نفسه » ، والتَّعميد إعلان دخول المسيحيَّة ، إذن قسطنطين ما كان مسيحياً في إبَّان انعقاد ذلك المجمع ، وما كان من حقِّه أن يحكم بفلج هؤلاء ، ويسوغ لنا أن نقول إنَّه كان في هذا أرب خاص ، هو تقريب المسيحيَّة من الوثنيَّة ، أو على الأقل عندما رجَّح رأيَ فريق على فريق كان يرجِّح ما هو أقرب إلى وثنيَّته .

ويذكر ابن البطريق أن أُوسابيوس أُسقف نيقومدية كان موحِّداً من مناصري أريوس ، وأراد أن يقترب من قسطنطين ، فأظهر أنَّه وافق على مجمع نيقية ، فأزال عنه قسطنطين اللعنـة ، وجعله بطريرك القسطنطينيّة ، فما أن ولي هذه الولاية حتى صار يعمل للوحدانيَّة في الخفاء ، فلما اجتمع المجمـع في مدينة صور ، وحضره هو وبطريرك الاسكندريَّة الَّذي كان يمثِّل فكرة الوهيَّة المسيح ويدعو إليها ، وينفرد من

---

(13) كما يدّعي كتاب « قس ونبي » المنسوب إلى أبي موسى الحريري .

(14) فردريك دنيسون موريس في :

The Religions of the World, P.28 «Cambridge» 1852.

(15) القول للفرنسي أرنست رينان في كتابه « الإسلام والعلم » .

(16) تاريخ الشعوب الإسلاميَّة ، كارل بروكلمان ، ص 25و76 .

بين البطاركة في المبالغة في الدَّعوة إليها ، والحث عليها ، ولعن كل من يقاومها ، انتهز أوسابيوس فرصة ذلك الاجتماع ، وأثار مقالة أريوس ، ورأيه في المسيح ، وإنكار ألوهيَّته ، وكان في ذلك المجمع كثيرون من الموحِّدين المستمسكين به ، إذ لم يحتاطوا بإبعادهم ، كما فعلوا في المجمع العام بنيقية ، واشتدَّ النقاش بين رئيس الكنيسة الاسكندريَّة وبين المجتمعين ، ولم يكتفوا بالنقاش القولي ، بل امتدت الأيدي إلى بطريرك الاسكندريَّة ، وعمدت إلى رأسه لإخراج الوثنيَّة منه ، فضربوه حتى أدموه ، وكادوا أن يقتلوه ، لم يخلِّصه من أيديهم إلاَّ ابن أخت الملك ، الَّذي كان حاضراً ذلك الاجتماع ، ولكن لما بلغ ذلك قسطنطين كرَّمه . فقسطنطين الوثني ، هو الذي رسَّخ التثليث ودعَّمه علىٰ حساب التوحيد .

المبشِّر : نؤمن بالتثليث وندعو إليه رغم كل ما قلت ، فما قلتَهُ نعرفه تماماً .

الدَّاعي : **ثامناً** : تحت تصرفكم إمكانات مادِّية غير محدودة ، وأنا لا أملك إلا حجتي ومنطقي العقلاني العلمي ، لا أسرار ولا تناقضات ، وما الامكانات الماديَّة التي بين أيديكم إلا لأن حجتكم هشَّة ، ومنطقكم ملتوٍ .

تاسعاً : وأنتَ تعتمد تحقير الإسلام وأهله ، وتصمهم بأنهم أعداء المدنيَّة والحضارة .

المبشِّر : وأنتَ ؟

الدَّاعي : إسلامنا يوجب علينا الإيمان بعيسىٰ بن مريم (عليه الصلاة والسَّلام) نبيّاً مرسلاً ، وبأنَّ أمَّه صِدِّيقة ، هذا ما يفرضه عليَّ ديني ، وهو نفسه يمنعنا من أن نقول في عيسى وفي أمِّه ما يقوله اليهود !!

إنَّك تحاول تحقير الآخرين لتسمو وترتفع ، وأنا لا يهمني تنقيص الآخرين لأسمو وارتفع ، فالإسلام سامق شاهق دون تحقير أحد ، وفي النهاية ستجد أوربة فيه حلاً لمشكلاتها التي أغرقتها بالماديَّة .

وأخيراً «**عاشراً**» : أراكم تتلوَّنون وتتبدَّلون حسب مناطق التبشير ، حتَّى اعتبرتم تعدد الزوجات في إفريقيا أمراً مسموحاً به ، واحتقرتموه وهاجمتموه في أصقاع أخرى ، وأنا لا أملك التبديل أو التغيير ، ولا يملكه غيري ، وفضائحكم الجنسية معروفة ومعلومة . .

قاطع المبشِّر الداعي ، ولملم قلنسوته وصليبه وثيابه ، ومضى يشتم الدُّعاة والإسلام ونبيَّ الإسلام . . فقال الدَّاعي : ديني وخلقي لا يسمحان لي أن اشتمك وأشتم ما تعتقد ، ولكني أقول لك : الصَّحوة الإسلاميَّة بدأت ، و« محمَّد يتهيَّأ للعودة » .

قام الدَّاعي لشؤونه ، ومضىٰ وهو يتساءَل في نفسه :

وماذا يضير هؤلاء المبشِّرين في انتشار عقيدة الإسلام على سطح الكرة الأرضيَّة ، وقد طرحت مبدأ المآخاة والتَّسامح ، ولم تجعلهما شعاراً ، بل منهجاً أثبتته الوقائع والأعمال في كل بلد فتحه المسلمون ؟

لقد كان من المفروض أن يطبع النَّصارى القرآن الكريم مع إنجيلهم ، طبعوا التوراة ، وهي الَّتي لم تذكر السَّيِّد المسيح وأُمَّهُ ولو مرَّة واحدة ، أمَّا القرآن ، ففيه الكثير عن حياة مريم والمسيح .

ينكر المبشِّرون على الإسلام ونبيِّه كُلَّ صواب ، وكلَّ فضل ، وكلَّ جديد ، ويريدون أن يثبتوا لأتباعهم قبل أن يدرسوا الإسلام ويعجبوا به ويعتنقوه ، أنَّه مزيج متنافر بين اليهوديَّة والمسيحيَّة والوثنيَّة ، وخطؤهم كامِنٌ في حقدهم الَّذي أوصلهم إلى قِصَر النظر ، فمن الغريب ألَّا نجد شيئاً مشتركاً بين الدِّيانات السَّماويَّة ، لقد جاء موسىٰ متأخراً عن إبراهيم فآمن به ، وجاء عيسى متأخِّراً عنهما ، فآمن بإبراهيم وموسىٰ ، وجاء محمد ﷺ بعدهم ، فآمن بإبراهيم وموسىٰ وعيسىٰ ، عليهم أفضل الصَّلوات والتَّسليم .

قال رجاء غارودي : «لم يدرس الغرب الإسلام دراسة صحيحة، حتَّى في الجامعات الغربيَّة ، وربما كان هذا مقصوداً مع الأسف» .

ولذلك ألَّف الكاتب البريطاني « جان دوانبورت » كتاباً عنوانه : « اعتذار لمحمَّد والقرآن » ، اعتذر فيه مؤلِّفه عن التَّصورات والأحكام الَّتي كانت شائعة في الغرب حول نبيِّنا والقرآن .

المرحلة القادمة مع إشرافنا على نهاية القرن العشرين ، مرحلة الانتفاع من الخير أينما وُجِد ، وخصوصاً بعد أن أقرَّت الفاتيكان بالإسلام ديناً سماوياً في المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني ، والوثائق المجمعية المطبوعة بالعربية ، الطبعة

الثانية ، سنة 1984 م ، صفحة 863 ذكرت الديانة الإسلاميَّة قبل الديانة اليهوديَّة ، وجاء فيها حرفياً : « وتنظر الكنيسة بعين الاعتبار أيضاً إلى المسلمين ، الَّذين يعبدون الإله الواحد ، الحيَّ القيوم الرَّحيم ، الضابط الكل ، خالق السَّماء والأرض » ، وفي الصفحة 864 : « وإذا كانت قد نشأت على مرِّ القرون منازعات وعداوات كثيرة بين المسيحيين والمسلمين ، فالمجمع المقدَّس يحض الجميع علىٰ أن يتناسوا الماضي ، وينصرفوا بإخلاص إلى التفاهم المتبادل » .

فنرجو ألَّا يكون الكلام حسناً ، والفعل قبيحاً .

وإلا فمثالنا مع افتراءات المبشِّرين كما يلي :

كان أعمى وأصَمُّ يشربان الخمر على طرف نهر ، فلما لعبت الخمرة في رأسيهما ، قال الأعمى : إنَّني أرىٰ على طرف النهر الآخر شجرة ، وأرىٰ النَّمل يسير على جذعها وأغصانها ، فقال الأصمُّ : أنا لا أرىٰ النَّمل ، بل أسمع دبيب أقدامها على الشَّجرة .

فماذا نتوقَّع أن يقول عنهما إنسانٌ على الضِّفة الأُخرىٰ للنهر ، سَوِيٌ ، سليمُ الحواس ، سمع ما قالا ؟!

* * *

نظريّة المعرفة عند مفكّري الإسلام

دراسة تحليلية مقارنة

الدكتور محمد عمران

مدخل عام :

بما أن واجب الديمقراطية هو خلق أو توفير الخبرة الإنسانية الحرة التي يشترك فيها الجميع مساهمة وتوزيعاً . ولكي يصبح الواحد منا حُرًّاً في حياته ، أو ليعيش حياة حرة ، لا بد له من أن يتقن العلوم أو الفنون التي تتعلق بمثل هذه الحياة، وهذه الفنون هي :

1 ـ المعرفة الكمية . 2 ـ المعرفة الكيفية. 3 ـ المعرفة التطبيقية .

1 ـ فالمعرفة الكمية ، وهي عالمية ، تعطي للفرد الفرصة لجمع الحقائق ، بمعنى أن تكون لديه نظرة صحيحة وشاملة لكل الأشياء

حسب قدرة الفرد بحيث يستطيع هذا الإنسان أن يضع كل شيء في مكانه ، مع إعطائه الأوصاف الخاصة بهذا الشيء.

2 ـ المعرفة الكيفية ، وهي تعطي للفرد القدرة لأن يكون حساساً تجاه الشيء المعطى له ، بمعنى أن يكون متفاعلاً مع خواص هذا الشيء باعتباره شيئاً فريداً من نوعه .

3 ـ المعرفة التطبيقية ، وهي التي تسمح للفرد بأن يؤدي مناشطه أو يقوم بعمل شيء ما وفق الطرق أو الطريقة المناسبة لنوع هذا العمل . إن المعرفة الكيفية هي الأكثر ظهوراً وانتشاراً من المعارف الأخرى بيننا ، لأن كل فرد فينا ، وكل شيء وأي وضع يعتبر شيئاً فريداً من نوعه ، وله خواصه المتعلقة به .

إن الحديث عن أنواع المعارف ومصادرها ، أو الحديث عن نظرية المعرفة ، بصفة عامة ، قديم قدم الإنسان نفسه ، فأفلاطون مثلاً ، في الحوار التالي تحدث عن المعرفة الكيفية حيث قال في إحدى محاوراته التي دارت بين سقراط وثياتيتوس :

سقراط : لنفرض يا ثياتيتوس أني أتخيلك إنساناً له أنف وعينان وفم غير ناقصين ، وكل عضو آخر فيك أيضاً تام ، فكيف يكون بمقدوري أن أفرق بينك وبين أي شخص آخر ، أو ثيودورس مثلاً؟

فسأله ثياتيتوس : كيف؟

فقال سقراط : أو لنفرض أني أعرفك ليس من خلال أن لك أنفاً وعينين ، ولكن أن لك أنفاً شاذاً أو غريباً مثلاً ، فهل يعني هذا أن لدي فكرة عنك أو أعرفك أكثر من معرفتي لنفسي مثلاً، أو لآخرين يشابهونني؟ فقال ثياتيتوس : بالتأكيد لا .

فقال سقراط : بالتأكيد لن تكون لدي فكرة عنك ، أو مفهوم خاص عنك يا ثياتيتوس حتى يترك أنفك الشاذ انطباعاً خاصاً في ذهني يختلف تماماً عن أي انطباع آخر لي حول الأنوف الشاذة الأخرى التي رأيتُها[1] .

ولكن في وقتنا الحاضر نجد أن المعرفة الكمية الصحيحة ، وكذلك المعرفة

(1) محاورة أفلاطون ، « ثياتيتوس أو عن العلم »، ترجمة د. أميرة حلمي مطر ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1973، ص ص163 -164.

الكيفية، وحدهما ليستا كافيتين، لأن الذكاء الأجتماعي، وأيضاً النشاط الاجتماعي نفسه ، يتطلب عملاً وحركة . والباحث الحقيقي ليس متفرجاً ينظر إلى الحقيقة ويعلق عليها ، ولكنه جزء من هذه الحقيقة يتفاعل معها . إنها إذن الخبرة والتجربة هما المطلوبتان حتى يصل الواحد إلى المعرفة ويربطها بالمستقبل. والتجربة والخبرة مطلوبتان أيضاً للمزيد من الخبرة الإنسانية وتحررها أيضاً من الركود والإهمال . إن الفلسفة إذن لها دور هنا لأنها تعالج قضايا الإنسان ومشاكله المعرفية .

إن أرسطو هنا نجده قد فرق بين نوعين من المعرفة :

1 ـ المعرفة النظرية ، وهي المناشط العقلية المتعلقة بالمعرفة من أجل المعرفة نفسها .

2 ـ المعرفة العملية أو التطبيقية ، وهي أيضاً المناشط العقلية المتعلقة بالنشاط الإنساني الأخلاقي والفني :

(أ) فالنشاط الأخلاقي له علاقة بالعمل . وهذا العمل نفسه ، راجع أو يعتمد على خير الإنسان أو شره .

(ب) والنشاط الفني له علاقة بالصنع ، وهذا الصنع نفسه يعتمد على الخير أو الشر في حد ذاته[2].

ولكن هناك فيلسوف آخر فرق بين المعارف أو الفنون النافعة -Useful Arts- وبين المعارف أو الفنون الجميلة ـ Fine Arts ـ[3]. فما تتطلبه الرغبة في الفنون الجميلة هو إطلاق سراح النفس أو الروح في نشاطها الصافي المتعلق بالجمال ، فالشعر مثلاً يعتبر من الفنون الجميلة ، . ولكن ما تتطلبه الرغبة في الفنون النافعة هو إرضاء الحاجة الخاصة به ، فالطب مثلاً يعتبر من الفنون النافعة .

ولكن يجب ألا نقصر الفنون أو المعارف النافعة على المعارف أو الفنون الحرفية فالمعارف التقنية تعتبر أيضاً من المعارف النافعة .

---

(2) Aristotle, **Ethica Nicomachea,** Translated by W.D. Ross, Oxford University Press, 1915, PP. 1140 b-1141 a.

(3) J. Maritain, **Creative Intuition in Art and Poetry,** Pautheon Books, 1953, P. 54.

عودة لأرسطو مرة أخرى ، فعند حديثه عن أحوال أو أوضاع العقل كأداة للتوصل إلى الحقيقة ، كان له تقسيم آخر للمعرفة النظرية أو العملية . وهذه الأوضاع المعرفية للعقل هي :

1 ـ المعرفة العلمية 2 ـ الحكمة الفلسفية . 3ـ الحكمة العملية .

أولاً : إن المعرفة العلمية هي الحكم على الأشياء العالمية والضرورية ، وهي خلاصات العمل . أو بمعنى آخر ، إن المعرفة العلمية هي نهاية المناشط العقلية المسماة « النظرية »، ولكن المعرفة العلمية لا تعتبر النهاية الوحيدة للمناشط النظرية فهناك :

ثانياً : معرفة المبادىء الأولى، أو المعرفة البديهية التي تنبع عنها المعرفة العلمية ، إنها الحكمة الفلسفية مرتبطة بالمعرفة البديهية أو معرفة المبادىء الأولى، والتي تعتبر أسمى المعارف في طبيعتها .

ثالثاً : إن الحكمة العملية ، في نظر أرسطو ، هي التي لها علاقة بالأشياء الممكن عملها أو صنعها عمداً أو قصداً ، لأننا نقول : هذا وفوق كل شيء هو عمل يعمله الإنسان برغبة وعن قصد ، ولابد أن يكون لهذا العمل نهاية وغاية ، وهذه الغاية لا بد أن تكون حسنة أو خيراً حتى يمكن تسميتها بالحكمة العملية[4] . إن المعارف المذكورة سابقاً وهي المعرفة الكمية والكيفية والتطبيقية تعتبر كلها معارف عملية ولا بد للمتعلم من فهمها أو الإلمام بها كلها ليعيش حياة حرة لأنه حينئذٍ يستطيع أن يستعمل أفكاره وآراءه بكل نجاح ليساعد في بناء أو خلق مجتمع أفضل .

إن المعرفة إذن يجب أن تكون عامة ، ومعنى أن تكون عامة هو أنها يجب أن تكون معروضة للجميع وفي متناول الجميع وفق مصادرها العديدة المتنوعة .

مصادر المعرفة :

إن المصدر العام للمعرفة في « الفصل » هو إما المدرس أو الكتاب أو أي مرجع آخر، فمنذ أزمان بعيدة وحتى يومنا هذا تعتبر المحاضرات والمطبوعات أو

(4) Arixtole, **Ethica Nicomachea,** PP. 1139b - 1141b.

الكتب مصادر أساسية للمعرفة . إذن ، إن المدرس يعتبر المرجع الأول والمصدر الأساسي للمعرفة ، ولكن ليس المدرس باعتباره المرجع الأول للمعرفة هو المصدر الوحيد لها ، فهناك الحواس والعقل والبديهة .

1 الحواس :

إن الرأي القائل بأن كل المعارف مصدرها الحواس هو رأي التجريبيين . ففي القرن الثامن عشر وجد « جون لوك »[5] الذي قال بأن عقل الإنسان عند الولادة هو عبارة عن لوحة بيضاء ، ويبدأ هذا العقل في تسجيل انطباعاته التي تأتي من الخارج عن طريق الحواس ، وهذه الأنطباعات تسمى بالافكار البسيطة ، ويستطيع الإنسان أن يجمع وينظم هذه الأفكار البسيطة في أفكار أخرى مركبة وبالتالي يميزها عن بعضها ، فكل ما يعرفه الإنسان أو ما يستطيع معرفته مباشرة يعتبر من أفكاره الخاصة المبنية على انطباعاته الحسية[6].

ولكن السؤال الهام الذي واجه « لوك » هو هل يولد الإنسان بعقل يؤثر في تكوين انطباعاته منذ البداية ، أي منذ ولادته ، أم أن الإنسان حقيقة يولد عبارة عن صفحة بيضاء ؟

إذا قورن الإنسان بالحيوان نجد أن الإنسان يولد مع قليل من الرغبات والمعاني والأفكار الفطرية ، ولكن حقيقة هو أن الإنسان يولد ناقصاً في حواسه ، ونمو هذه الحواس بطيء جداً لتكون مصدراً للمعاني أو المعتقدات ، وبالتالي فإن رأي « لوك » يعتبر صحيحاً حيث أن الحواس تلعب دوراً فعالاً في تكوين المعتقدات والحصول على المعرفة .

إن الجزء المدهش من آراء « لوك » هو ذلك الخاص « بالأفكار المركبة » فكيف نستطيع ترتيب معلوماتنا الحسية البسيطة وإعادة تنظيمها لتصبح أفكاراً مركبة أو أفكاراً مجردة لها وظيفة حتى في حياتنا اليومية العادية؟ والمثال على ذلك هو « انطباع أحد المستمعين لمحاضر بعد انتهاء المحاضرة حيث قال : إن انطباعي

(5) « جون لوك » ليس هو الأول أو الأخير الذي اعتبر الحواس كمصدر أساس للمعرفة ، بل سبقه إلى ذلك بقرون عدة بعض مفكري الإسلام ، كما سيأتي شرح ذلك بعد قليل .

(6) Philip Smith, **Philosophy of Education,** New York: Harper and Row, 1965, PP. 92-93.

العام بأن هذا المحاضر هو إنسان اشتراكي بالرغم من أنه لا يتذكر تفاصيل ما قيل في المحاضرة ، فكيف كون مثل هذا المستمع هذا الانطباع من معلومات حسّية في قاعة المحاضرة »؟ . . وبالرغم من تجاهل الحسيين للدور الهام والكبير للعقل في الربط والتركيب للمكتشفات الحسية وجعلها أفكار تجريدية منظمة ، إلا أنهم ـ أي الحسيِّين ـ يرون أن ما ندركه بالحواس هو معرفة حسية ، وبتراكم هذه الإدراكات والمعارف الحسية تتكوَّن تجاربُ الإنسان . ويذهب الحسيُّون إلى أبعد من ذلك حيث يقولون بأن العقل نفسه يعمل في إطار ما تمده به الحواس . يقول « جون لوك » : « إن العقل يسبح مسافات بعيدة يفكر ويتأمل ، لكنه في كل هذا لا يخرج قيد أنملة عما أحدثته به الحواس».

وحتى لا نخرج أكثر عن صلب موضوع هذه الدراسة المتواضعة ، وهو تبيان مدى مساهمة مفكري الإسلام في مضمار نظرية المعرفة بطريقة تحليلية مقارنة ، حيث أنه ليس من هدف هذه الدراسة الحديث عن نظرية المعرفة بصفة عامة . وقد استعمل الكاتب هذا المدخل العام حول ضروب المعرفة ـ خصوصاً لدى قدماء الاغريق ـ كنقطة بداية أو منطلق فقط ، بالرغم من أن هذا لا يعني إطلاقاً أن الغربيين بصفة عامة وهم الأوائل أو السَّباقون في هذا المجال كما يدعي بعض المتميزين من الكتاب أو المؤرخين للفكر الإنساني.

المعرفة : ضروبها ومصادرها عند المسلمين :

إنّ لعالمنا العربي الإسلامي المكانة اللائقة في هذا المضمار بالتأكيد . فالفارابي ، مثلاً ، يؤكد في نظريته للمعرفة على أهمية الحس ، ويقول : فالمعارف إنما تحصل للنفس بطريقة الحس ، ويستشهد الفارابي بقول « أرسطو » : إن من فَقَد حسَّاً فقد علماً . إلا أن الفارابي لا ينكر دور العقل في الحصول على المعرفة ، بل يؤكده ، لأنه يرى أن المعرفة لا تحصل للانسان بمجرد مباشرة الحس للمحسوسات وإنما بعد تدخُّل قوى نفسية ، وفي هذا الصدد يقول : « وقد يظن أن العقل تحصل فيه صورة الأشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط ، وليس الأمر كذلك ، بل بينها وسائط وهو أن الحس يباشر المحسوسات فتحصل صورها فيه ، ويؤديها إلى الحس المشترك حتى تحصل فيه ، فيؤدي الحسُّ المشترك تلك الصور الى التخيل ، والتخيل إلى قوة التمييز ليعمل التمييز فيها تهذيباً وتنقيحاً

ويؤديها منقحة إلى العقل »[6].

ولكن من المهم جداً أن نشير هنا إلى أن منهج العلم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحواس بالذات في تشكيل المعرفة ، لأن العلم الحديث علم تجريبي ، فالفروض أو النظريات تختبر من خلال التجارب للوقوف على مصداقيتها في شرح ظاهرة معينة Specific Phenomenon - . ولا ننسى أن نجاح التجارب يعتمد على كثير من العوامل مثل جمع المعلومات بعناية ، والتخطيط السليم للبحث ، واختيار المناهج ، وقدرة الباحث . ومع هذا ، فإن خلاصة التجربة لا يتوقع منها على الاطلاق أن تبرهن أو تدحض أحد الفروض بطريقة قاطعة ، فالتجربة قد تقف عند مجرد تقديم النتائج باعتبارها محتملة إلى حد ما . وليست المعرفة التجريبية بالضرورة أكثر أنواع المعارف وثوقاً من بين أنواع المعارف الأخرى كما قد يزعم الحسيّون،[8] ، فهي تتخذ مكانتها جنباً إلى جنب مع أنواع المعارف الأخرى كإحدى الطرق المؤدية إلى فهم الحقيقة .

ومع اعترافنا بأن للحواس دورها الخاص الذي تلعبه في تشكيل المعرفة، إلا أنها تخدعنا في بعض الأحيان كما هو الحال في المثال التقليدي الخاص بالعصا التي تبدو منحنية في الماء ، ولكن يتضح أنها مستقيمة لمجرد لمسها ، ولهذا دعونا نختبر مصدراً آخر للمعرفة ، وليكن مثلاً « العقل » .

2 ـ العقليون :

إن العقليين يعتبرون العقل هو العامل الرئيسي في المعرفة . وكل فيلسوف عقلي يقول بأن المعلومات أو الخبرات الحسية يجب أن تنظم عن طريق العقل في قوالب لها معان قبل أن تصبح ذات أهمية معرفية ظاهرة ، فما يعرفه الإنسان إذن هو أفكار ومفاهيم ومبادىء لها معان ، وليست فقط مجرد مجموعة من الأحاسيس . بل وأكثر من هذا ، إذا اعتبرنا العقل هو العامل الرئيسي في المعرفة ، فمن المعقول إذن أن نعتبر العقل وحده منفصلاً عن الحواس مصدراً ، على الأقل ، لبعض المعارف المهمة . لنأخذ في الاعتبار الجُمل الآتية :

---

(7) حنا الفاخوري وخليل الجر ، **تاريخ الفلسفة العربية** ، بيروت: مؤسسة بدران للطباعة والنشر، 1966 ، ص 407.

(8) محمد منير مرسي ، **فلسفة التربية** : القاهرة : عالم الكتب 1982 ص57.

« لا شيء يعتبر موجوداً وغير موجود في آن واحد » أو « كل شيء موجود هـو إمـا « أ » أو غير «أ»، أو بتعبـير آخر ، « كـل شيء موجـود هو إمَّـا مـاء ، أو غـير ماء »، فكيف نعرف أن مثل هذه الجمل صحيحة ؟ . وهل هذه المعرفة جـاءت عن طريق العقل وحده؟

بـالتأكيـد ، نحن كلنا نتفق بـأن العقـل هـو مصـدر لبعض أنـواع المعـارف والمعتقدات ، ولهذا نجد ابن سينا ، مثـلاً ، قد قسم المعـرفة إلى ثـلاثة أنـواع هي كالآتي :

1 ـ المعـرفة بـالفطرة : وهي معـرفة المبـادىء الأولى كقولنـا الكل أعـظم من الجزء ، وأن الواحد نصف الإثنين .

2 ـ المعرفة بـالفكرة : وهي معـرفة مكتسبـة ، وتكون أكبـر من مجهود النـوع الأول ولا يدركها إلا من وصل إلى مرتبة العقل المستفاد .

3 ـ المعرفة بالحـدس : وهي معرفة مباشرة ، فمن النـاس من لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعَّال إلى كبير عناء ، وإلى تخريج وتعليم ، بل تراه وكأنه يعرف كل شيء بنفسـه حدسـاً بلا قيـاس ، وبـلا معلم ، كـأن فيـه روحـاً قـدسيـة . وهـذا الاستعداد الحـدسي ليس على درجة واحدة في جميع الناس ، وإنما هو متفاوت تفاوتاً لا ينحصر في حد[9].

وسنعـود إلى الحديث بشيء من التفصيـل عن هذا المـوضـوع ؛ وذلـك عنـد فحصنا أو اختبارنا لمصدر آخر من مصادر المعرفة ، وهـو « الحدس » أو « الإلهـام » كما تسميه صوفية الإسلام .

أمَّا ما يهمنا الآن في سياق حديثنا عن العقل كمصدر للمعرفة هو الإشارة إلى أن العقْليين بالرغم من إعترافهم بما تقدمـه الحواس للمعـرفة في شكـل حقائق وفي شكل انطبـاعات منفصلة ، يعتقـدون أن الفكر يقـوم بتفسير وتنـظيم هذه الأجـزاء الثابتة ذات القيمة .

ولكن المعرفة المستفادة بطريق العقل لها حـدود هامـة ، فهي غالبـاً ما تكـون مجردة لأنها تتناول عالم العلاقات والمعاني ، ولا تقدم سوى فهم قليل لعالم الأشياء ،

(9) حنا الفاخوري وخليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية، ص ص364-473.

وحيث أن حياتنا منغمسة بلا شك في العالم المادي ، فإننا إذن بحاجة إلى عون من المصادر الأخرى للمعرفة ، خصوصاً عندما نلاحظ أن العقل المجرد في الوقت الحاضر أصبح يستخدم في نطاق أضيق عما كان عليه في العصور القديمة للفلسفة عندما اعتقد الإنسان آنذاك أن العقل وحده هو المهيمن . ويشير أحد المفكرين المسلمين إلى أنه « لا حاجة بنا إلى القول بأن العقل لا يزال فعلاً هو القاضي والفيصل في المعرفة إذا ما أريد لهذه المعرفة أن تكون معقولة . وهنا يجد العقل نفسه في موقف حرج ولا شك ، لأن هذا العقل ، كما يبدو ، يجب أن يحكم على نفسه بالفعل ».[10] وقد نحكم فنقول : إن العقل مثل الحواس قد يخدعنا ، فنحن أحياناً نرتكب أخطاء في تفكيرنا ، فالعقل إذن ليس مصدراً صادقاً للمعرفة ، بل إن الفلسفة التجريبية ذهبت إلى أبعد من ذلك حيث قالت : « بما أن العقل يبقى فارغاً من غير الانطباعات الحسية ، فالمعرفة كلها ، إذن بما فيها تلك الجمل البديهية المذكورة أعلاه ، تعتبر معرفة تجريبية ».

3 ـ الحدس :

ويقصد بالحدس المعرفة التي يصل إليها الإنسان دون أن يستطيع البرهان على صحتها . ومصدرها يكون عادة إحساساً أو شعوراً داخلياً ، أو ما يطلق عليه أحياناً في استعمالاتنا العادية الحاسة السادسة[11] .

ولعل الحدس أكثر طرق المعرفة اتصالاً بشخصية الفرد ، وهو يحدث على أساس ما يُطلق عليه علماء النفس اسم المستوى الأدق من الوعي ، أي تحت « عتبة الشعور »، وهو يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالشعور الوجداني ، ويختلف عن العمليات المنطقية التي ترتبط عادة بالتفكير في المستوى الشعوري ، ونحن كأشخاص نشاهد بالبصيرة ، مثلاً ، أن شيئاً ما هو الواقع ، فهنا نفهم المعرفة مباشرة ، مع أننا لم نعرف كيف تحصلنا على هذا النوع من المعرفة . ويكون الحدس في كثير من الأحيان موازياً لغريزة صارت إحساساً ذاتياً ، ومن ثم فإن كثيراً من الناس ينظرون

(10) محمد منير مرسي ، فلسفة التربية ، ص 56.

(11) يطلق أحمد أمين في كتابه « الأخلاق » كلمة « اللقانة » على ما نسميه نحن بالحدس أو الإلهام ، وأساس هذه التسمية في نظره لغوي ، نقول : « لقن الشيء أو الكلام ، أي فهمه ، وغلام لقن ، أي سريع الفهم . والإسم : اللقانة ، أي سرعة الفهم .ولكن الحدس أقرب بلا شك إلى المعنى المقصود منها ، والذي ينصرف إلى القوة الباطنة التي تدرك مثلاً أن الشيء خير أو شر لمجرد النظر إليه من غير نظر إلى نتائجه .

إليـه باعتبـاره المصدر الحقيقي والـوحيـد للمعـرفـة اليقينيـة ، ومن هؤلاء صـوفيـة الإسـلام ، وفي مقـدمتهم الإمـام الغـزالي . فـإنهم مـع اعتـرافهم ، أي صـوفيـة الإسـلام ، بأن بعضـاً من معارفنـا منها مـا يرتـد إلى الحس ، ومنها مـا يـرجـع إلى العقـل ، إلا أنهم متفقون عـلى أن المعرفة الحسية هي أدنى مراتب المعـرفة وأكثـرها تعرضـاً للخـطر ، وأن المعرفـة التي يزودون بها العقـل هي أدعى إلى الثقـة وأكـثر أماناً ، إلا أن للعقل ـ كما تـدعي صوفيـة الإسلام ـ نـطاقاً لا يستـطيع بـطبيعته أن يتجـاوز حدوده . يقـول الغزالي : « وتنـظر إلى الكـوكب فتـراه صغيـراً في مقـدار دينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقـدار . هذا وأمثـاله من المحسـوسات يحكم فيهـا حاكم الحس بـأحكام ويكـذبـه حـاكم العقـل . فقلتُ : بطلت الثقة بالمحسوسات ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات . . . كقولنا : العشـرة أكثر من الثـلاثـة ، والنفي والاثبـات لا يجتمعـان في الشيء الـواحـد . فقـالـت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بـالمحسوسـات وقد كنت واثقـاً بي ، فجـاء حـاكم العقـل فكـذبني ، ولولا حـاكم العقـل لكنت تستمـر في تصديقي؟ . فلعل وراء العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى ، كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه»[12] .

إن مـا يريـد أن يقولـه الغزالي ـ من خـلال هذا الحـوار المتخيـل بينـه وبـين أحاسيسه ـ هو أن وراء الإدراك الحسي والعقلي إدراكاً آخر أصبـح أدعى إلى الثقة، ولكن عدم تجلي هذا النوع من الإدراك لا يدل على استحالته . ففي اهتمام الغزالي بتعـريف العلم اليقيني ، يظهـر لنا هـذا النوع الجـديد من مصـادر المعرفـة ، وهـو الحدس . يقول الغزالي معرفاً العلم اليقيني : « إنه العلم الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لو تحدى بإظهار بطلانه منْ يقلب الحجر ذهباً والعصـا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً أو إنكاراً . ويضيف قائلاً : فكـأني إن علمتُ أن العشرة أكـثر من الثلاثـة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة ، بـدليل أني أقلب هـذه العصا ثعبـاناً ، وقلبهـا وشاهدتُ ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته فلا»[13] .

(12) رمـزي نجار ، الفلسفـة العربيـة عبـر التـاريـخ ، بيـروت : دار الآفـاق الجـديـدة، 1979، ص ص248 -249.

(13) رمزي نجار ، نفس المصدر ص 247.

إن مثـل هذا العلم ـ في نـظر الغزالي ـ لا يجيء عن طـريق حس ولا عقل ، فالعلم الذي يجيء عن طريق الحس ظني لا يرتقي إلى مرتبة اليقـين ، فالعـين مثلاً ترى الظل واقفاً لا يتحـرك ، وتشهد الأدلـة بغير مـا تقول العـين . بل لا ثقـة في العلم الذي يأتي عن طريق العقل أيضاً .

ولكن كيف يتسنى للإنسان الوصول إلى هذه المرتبة من المعرفة ؟ .

يقول الغزالي : « إن على القلب غشاوة من شهوات الجسم ومشاغل الدنيا ، ومتى انقشعت تلقت النفس العلم بـإلهام إلهي عـلى سبيل المكـاشفة ! فـالطريق إلى بلوغ هذه المرتبة هو تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات المذمومة ، والإقبال على الله ، حتى ينكشف الأمر كما تكشف للانبياء وفاض النور على صدورهم بالزهد في الدنيـا وتفريغ القلب من شواغلها . فإن العلم يجيء بارتفـاع حجاب الحس المـرسل بـين القلب واللوح المحفوظ »[14] . وفي الفقرة التالية يضرب لنا الغـزالي مثلاً يشـرح من خلاله الفرق بين المعرفة الحدسية والمعـرفة الحسيـة ، فيقول : « لـو فرضنـا حوضـاً محفوراً في الأرض احتمل أن يصل إليه الماء من فوقه بأنهار تفتـح فيه ، ويحتمـل أن يحفر أسفل الحـوض ، ويرفـع منه التـراب إلى أن يقرب من مستقـر الماء الصـافي ، فيتفجر الماء من أسفل الحوض ، ويكون ذلك الماء أصفى وأدوم ، وقـد يكون أغـزر وأكـثر ، فذلـك القلب مثل الحـوض ، والعلم مثل المـاء ، وتكـون الحـواس مثـل الانهار . وقـد يمكن أن تساق العلوم إلى الانهار بـالخلوة والعـزلـة وغض البصـر ، ويعمد إلى عمـق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجر عنه حتى تتفجر ينـابيع العلم من داخله»[15] .

ولكن الحدس أو الإلهام كمصدر للمعرفة الحقيقية المباشرة لن يكـون حكراً ـ كما يريد الغزالي ـ عـلى الأولياء والنسـاك أو طبقة الـزهاد والصـوفية . فـالواقـع أن المفكـرين والعلماء الذين خبـروا لحـظات من التـأمـل العميق يشهـدون جميعـاً بـأن بعضاً ـ على الأقل ـ من أهم انجازاتهم الإبداعية حدثت بعد اتباع بصائر فجائية أو لحظات من الإلهام. على أن الحدس وحده يحتمل ألا يكون مصدراً للمعـرفة يعـول عليه ، فلابد أن يختبر في ضوء مفاهيم العقل والمدركات الحسيّة .

---

(14) رمزي نجار نفس المصدر ص 243.

(15)رمزي نجار ، نفس المصدر والصفحة.

وهـذا المنطلق الحسي التجريبي في المعرفـة ـ بـدلاً من الاعتمـاد الكـلي عـلى الإلهام ـ كان الإحساس الذي اعتمد عليه « ابن خلدون » في بناء نظريته المعرفية . لقد بدأ ابن خلدون هـذه النظريـة بالتمييـز بين مسـائل العلم ومسـائل العقيـدة ، وحدد مصدر كل منهما كما نفى أية إمكانية للتداخل بينهما . فالمعـرفة العلميـة عنده ممكنة فقط بالنسبة للعالم الواقعي ـ الطبيعة والمجتمع ـ أمـا الروحـانيات وغيـرها من مسائل العقيدة فليست مما يدخل في إطـار المعرفـة العلمية لأنها ليست ممـا يقع تحت طائلة الحس والتجربـة ولا ما يخضـع للعقل ، ومصـدرها وبـرهان صحتهـا الشـرع فقط .

ممـا تقدم يتضـح أن ابن خلدون ينطلق في نـظرية المعـرفة من مـواقع حسيـة مادية ، ويعتبر الأحساس نقطة البدء في المعرفة العلميـة وتعتمد التجـربة الخـارجية أساساً لنشوء هذا الإحساس .

وقد قسم ابن خلدون ـ تبعاً لأرسطو وابن رشد من بعـده ـ الإحساسـات إلى خمسـة أنواع : 1 ـ اللمس . 2 ـ الـذوق . 3الشم . 4 ـ والبصـر . 5 ـ والسمـع . ويـرى أن جميع هـذه الأنواع من الإحسـاسات إنمـا تعكس من الوجـود الجـزئيـات فقط ، ومعلومـاتها عـلى العمـوم صحيحـة . ولكن لئن كـان ابن خلدون قـد وثق بمعطيات الحس فإنه لم يسقط من الحساب أن الحواس قد تقدم معلومات خاطئـة ، لا لكونها مضللة بحد ذاتهـا ، بل إن كـونها جسمانيـة يعني أنها قد تصـاب بالتعب فتشوه ما تعكسه .

بيـد أنه مهـما قيل عن تثمـين ابن خلدون لدور التجـربـة الحسيـة في عمليـة المعرفة ، فلا يعني ذلك أنه كان سـطحياً في اعتمـاده على الحس ، يـرد كل محتـوى وعي الإنسـان إلى الاحساسـات المبعثرة كـما هي الحال عنـد بعض فلاسفـة القـرن الثامن عشر ، بل إن التجربة الحسية ـ في رأيه ـ ليست إلا المرحلة الأولى في المعـرفة وفيها يشترك الإنسـان والحيوان مـع بعض الاختلاف . أمـا المرحلة الثـانية ، وهي مـرحلة التفكير المجـرد ، فخاصـة بالإنسـان وحده ، وفيهـا يجري ربط المـدركـات الجزئية وصياغة المفـاهيم والتعرف عـلى جوهـر الأشياء ، وهـذا هو هـدف المعرفـة العلمية . « أما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكـر . . . إذ

الحيوانات إنما تدرك بالحواس ، ومدركاتها متفرقة خالية من الربط لأنه لا يكون إلا بالفكر »[16] .

لقد وجد ابن خلدون نفسه أمام معضلة لا زالت تشغل بال الفلاسفة حتى يومنا هذا ، وهي أساس الجدل القائم بين الفلسفة المثالية والفلسفة المادية ، وهذه المعضلة هي مسألة العلاقة بين الأشياء الجزئية وبين الكليات أو الأفكار العامة .

إن موقف ابن خلدون من هذه القضية يتمثل في رأيه بأنه ليس للأفكار العامة من وجود واقعي مستقل عن الأشياء التي تعبر عنها .

وهكذا ، فإن ابن خلدون لم يبرح موقفه المادي الذي التزمه منذ البداية ، ـ والذي أشرنا إليه سابقاً ـ مؤكداً أسبقية الأشياء على الأفكار العامة . ومن هذه الرواية بالذات نفى ابن خلدون أن تكون نفس الانسان مزودة بأفكار فطرية ، واعتبر جميع المعارف العلمية مكتسبة . يقول : « ويبدأ من التمييز » فهو ـ أي الانسان ـ قبل التمييز خلو من العلم بالجملة معدود من الحيوانات . .·. وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر»[17] .

وما من شك في أن موقف ابن خلدون المادي التجريبي كان رداً حاسماً على آراء بعض المفكرين المسلمين الذين تأثروا إلى حد كبير بالمذاهب المثالية اليونانية . ومع أن ابن خلدون استطاع أن يتمسك حتى النهاية بموقفه المادي في المعرفة ومصادرها ، إلا أنه وجد نفسه غير قادر على التخلص تماماً من تأثير بعض الأفكار الأفلاطونية والصوفية عليه ، فهو بعد أن أكد أن المعارف كلها تنشأ عن طريق التجربة والتفكير النظري ، عاد فاعترف للروح بإمكانية الإدراك المباشر أو المعرفة المباشرة بدون واسطة ، وذلك عن طريق الحدس . وليس الحدس ـ كما يفهم من آراء ابن خلدون ـ قابلية عقلية على معرفة الطبيعة تتم دون مشاركة الحواس ـ كما هو الحال عند « سبينوزا » مثلاً ـ ، وإنما هي حالة تشبه الإلهام ـ كما هو عند الغزالي ـ تستثني مشاركة العقل والحواس معاً .

---

(16) رمزي نجار ، نفس المصدر ، ص ص401 -403 .

(17) د. عبد الرزاق مسلم ، « من تاريخ الفكر الفلسفي : نظرية المعرفة عند ابن خلدون » « المريد » العدد الأول ، العراق : مطبعة حداد ، 1968 ، ص ص 168 -169 .

ومما يسترعي انتباهنا أن ابن خلدون لم يضع في قائمة المعارف القلبية بواسطة الحدس تلك المعارف الأخرى المتعلقة بالواقع الموضوعي . إن نطاق المعرفة القلبية ـ حسب رأي ابن خلدون ـ لا يتجاوز المسائل الميتافيزيقية الغيبية . ومع هذا فإن للحدس دوراً مهماً في سبيل الحق باعتبار أن سُبل الحق مختلفة متعددة ، تتنوع بتنوع ميادين البحث . ويجمع ابن الهيثم هذه المعاني في قوله : « فرأيت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية ، وصورتها الأمور العقلية » . ويقول ابن سينا في هذا المعنى : « إنما النفس كالزجاجة والعلم سراج ، وحكمة الله زيت » . ويلخص كل ذلك ابن خلدون بقوله : « العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة . . . وكل ما وراء طوره ، فإن ذلك طرح محال . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب ، فطمع أن يزن به الجبال »[18] .

ولابن خلدون عدة تقسيمات للعلوم ، منها مثلاً هذا التصنيف الذي يقسم فيه العلوم إلى قسمين :

1 ـ قسم طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره .
2 ـ وقسم نقلي يأخذه عمَّن وضعه .

وستهتم هذه الدراسة بالنوع الأول ، وهو المختص بالعلوم العقلية التي يحصل عليها الإنسان بمنتهى فكره ، وبالمشاهدة والنظر ، وبالخبرة لا بالخبر . وهي طبيعية للانسان من حيث أنه صاحب فكر . فهي إذن مشتركة بين الأمم يستوي في مداركها ومباحثها كل الناس . وهي موجودة في الجنس البشري منذ كان العمران الإنساني . وقد جعل ابن خلدون العلوم العقلية أربعة أنواع :

1 ـ **المنطق** : وهو دعامة العلوم العقلية . « وهو علم يعصم الذهن من الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة ، وفائدته تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات» .

---

(18) د. محمد سوسي « ابن خلدون والعلوم العقلية »، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ، منشورات المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة ، تونس : الدار العربية للكتاب ، أبريل ، 1980 ، ص 185.

2 ـ الطبيعيات : وهـو علم ينظر « في المحسـوسات من الأجسـام العنصريـة والمكونة عنها من المعدن والنبات والحيوان والأجسام الفلكية ».

3 ـ الإلّهيات : وهو العلم الناظر في ما وراء الطبيعة من الروحـانيات . وقـد عَرّفه في مكان آخر بأنه « علم ينظر في وجود المطلق ».

4 ـ التعاليم : وهو يحتوي على عدة فنون منها :

(أ) الهنـدسـة : وهـو علم ينـظر في المقـاديـر عـلى الإطـلاق المنفصلة منهـا والمتصلة .

(ب) الرياضيـات : أو علم الأرثماطيقى ، أو علم العـدد : وهو معـرفة مـا يعرض للكم المنفصل ، وماله من خواص ، ويعني بذلك العدد .

(ج) المـوسيقى : وهو علم يعتني بمعـرفة نسب الأصـوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد ، وفائدته معرفة تلاحين الغناء .

(د) الهيئـة : وهو علم يهتم بتعيـين الأشكال لـلأفلاك وحصـر أوضـاعهـا ، والحركات السماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها .

وقـد قال ابن خلدون عن هـذا النـوع الـرابـع من العلوم ـ وهـو التعـاليم ـ بأقسامه المختلطة بأنها علوم يتـداولها النـاس في الأمصار بـالتعليم للولدان ، « ومن أحسن التعاليم عندهم الابتداء بها . . . وقـد يقال من أخـذ نفسه بتعلم الحسـاب أول مرة إنه يغلب عليه الصدق »[19].

ولو قارنا هذا التصنيف بتصنيف ابن سينا للعلوم ، فإننا نجد هذا الفيلسوف يقسم العلوم العقلية إلى :

1 ـ **علوم نظرية** : والغرض من ورائها هـو إدراك الثقة التامة بالواقع الموجود بقطع النظر عن العمل البشري ، وهدفها إدراك الحقيقة .

2 ـ **علوم عملية** : وهدفها معرفة الخير ، والغرض منها تحقيق رأي في الـواقع الذي يدركه الإنسان بعمله ، ويكتسي هذا النوع صبغة اخلاقية فيه تـطبع السلوك

---

(19) د. محمد سوسي ، « ابن خلدون والعلوم العقلية »، ص ص159 -162.

البشري الذي يتبع خطى العلم الحي أثناء عمله الواقعي ، وفيه جمع بين النظر وبين العمل .

وقد وضع ابن سينا العلوم النظرية في ترتيب معين هو كالآتي :

1 ـ العلوم الطبيعية .
2 ـ العلوم الرياضية .
3 ـ العلوم الميتافيزيقية. [20]

إننا نشاهد من خلال هذا الترتيب المتعمد تأثر ابن سينا بطبيعة تخصصه وميوله نحو الطب والفلسفة الطبيعية . إننا نراه قد أعطى الأسبقية للطبيعيات ، ثم للرياضيات، وبعدها تأتي في الترتيب علوم النظر المطلق ، أو ما وراء الطبيعة .

وإذا ما قارنا مرة أخرى بين تصنيف ابن خلدون وتصنيف العلوم لدى فريق آخر من فلاسفة الإسلام ، وهم « إخوان الصفا » فإننا نشاهد في تصنيف إخوان الصفا الملاءمة التامة لفلسفتهم التي يغلب عليها الطابع الروحاني والنظري . فيمرون من النظر المطلق ، أي من الرياضيات إلى المحسوسات ، أي الطبيعيات ، ثم إلى العقليات ، ويرتقون بعد ذلك إلى الإلهيات ، ويتضح من هذا التقسيم تأثر إخوان الصفا بالاتجاه الصوفي . فالعلوم عندهم إذن أنواع أربعة هي :

4 ـ العلوم الإلهية .
3 ـ العلوم العقلية
2 ـ العلوم الطبيعية
1 ـ الرياضيات

إننا نلاحظ من هذا التصنيف أن إخوان الصفا قد جعلوا الرياضيات مدخلاً وقاعدة للعلوم الطبيعية ، فهم يقولون : « إن غرض الفلاسفة الحكماء من النظر في العلوم الرياضية ، وتخريجهم تلامذتهم بها إنما هو السلوك والتطرق منها إلى علوم الطبيعيات ، وأما غرضهم من النظر في الطبيعيات فهو الصعود منها والترقي إلى العلوم الإلهية التي هي أقصى غرض الحكماء ، والنهاية إليها يرتقي بالمعارف الحقيقية »[21].

---

(20) حنا الفاخوري وخليل الجر ، **تاريخ الفلسفة العربية** ، ص ص 445-446.
(21) د. محمد سوسي ، « ابن خلدون والعلوم العقلية » ص ص 161-162.

ومما يسترعي انتباهنا أن إخوان الصفا لا يقسمون العلوم إلى نظرية وعملية ، بل يدخلون العلوم العملية ضمن الإلهيات بما فيها العلوم السياسية . وقد جعل إخوان الصفا العلوم السياسية هذه أنواعاً عديدة، نذكر منها على سبيل المثال ما يلي :

1 ـ السياسة المدنية ، وهي قسمان :

2 ـ السياسة الخاصة : وهي معرفة كل إنسان كيفية تدبير منزله أو أمر معيشته ، ثم مراعاة أهله وعشيرته وجيرانه وصحبته .

3 ـ السياسة الذاتية : وهي معرفة كل إنسان نفسه وأخلاقه وتفقد أفعاله وأقاويله في كل حال، والنظر في جميع أموره . والسياسة الذاتية هذه تتعلق بجانبين هما :

جانب السياسة المدنية : ما دام يتناول صلة الإنسان بمن حوله للمعايشة والعشرة . .

جانب الاخلاق : ما دام يتناول صدور الأفعال عنه بالإضافة إلى نفسه أو إلى مثل عليا معينة . وسنتناول بقليل من الشرح آراء إخوان الصفا فيما يتعلق بهذه الأمور فيما بعد .

وعلى العموم ، متى استطاع الانسان أن يصلح نفسه ـ كما يقول إخوان الصفا ـ استطاع بعد ذلك أن يروم إصلاح الآخرين .[22].

2 ـ السياسة الجسمانية : إن الغاية من تدبير الجسم ـ في نظرهم ـ هي حفظ العافية عليه ومنع الأذى عنه ، وقوام ذلك شيئان :

(أ) الاغتذاء بالموجود غير الممنوع . (ب) الاقتصاد في الطعام .

3 ـ السياسة النفسانية : وهي التي يحتاج المرء إليها في معاشرة الناس ، وهي أنواع، نذكر منها إجمالاً ما يلي :

(أ) صلة الانسان بالله : وهي عن طريق نوعين من العبادة :

أحدهما : العبادة الشرعية كالصلاة ، وثانيهما : العبادة الفلسفية التأملية من

---

(22) د. عمر فروخ ، **إخوان الصفا** ، بيروت : دار الكتاب العربي ، 1981 ، ص 137.

أجل إدراك حقائق الوجود بالعلم والتفكير . ولكن كما يقول إخوان الصفا ـ يجب أن تسبق العبادة الشرعية العبادة الفلسفية .

(ب) سياسة المرء زوجه وإخوته وأولاده ـ يجب عليك أن تسوسهم سياسة لا اختلاف فيها . وأن تجريهم على عادة لا تعدل عنها إلا بموانع وأسباب لئلا يتغيروا هم عليك إذا تغيرت سياستك إياهم .

(ج) سياسة الرجل أصحابه : المرء يحتاج إلى أصدقاء فضلاء ، ولكن كما ينصحك إخوان الصفا ـ يجب الا تطمئن إلى كل من يطلب صحبتك ، فقد يكون من الذين يريدون إيقاعك في حيلهم . ثم الق إليهم العلم أو النصح بقدر ما يحتملون ، واحرص على ألا يخالف مذهبك الشخصي ما تأمر الناس به[23] .

وباستعراضنا المبسَّط هذا لتقسم العلوم ، وتصنيفاتها لدى إخوان الصفا ، فإننا نلاحظ عليهم ـ كما ذكرنا سابقاً ـ بأنهم لم يقسموا العلوم إلى نظرية وعملية إلا فيما يتعلق بالعلوم السياسية . ولكنهم بصفة عامة يقسمون ميدان النشاط العقلي إلى صناعات وعلوم .

1 ـ فالصناعة هي إخراج الصانع الصورة التي في فكره .

2 ـ أما العلم فهو صورة المعلوم في نفس العالم ، أو هو نوع من الوجود أسمى وألطف وأقرب إلى الوجود العقلي من الاشياء المادية المتحققة في الخارج . والعلم موجود بالقوة في نفس المتعلم ، وهو لا يصير عاماً بالفعل إلا بتأثير المعلم وإرشاده . ولكن من أين العلم للمعلم الأول؟ وهنا يشير إخوان الصفا في معرض إجابتهم على هذا السؤال إلى أن الفلاسفة الذين يعتقدون بأن العالم يستخرج العلم برويته وفكره ، ويشيرون أيضاً إلى رأي المتكلمين (علماء الكلام) الذين يقولون بأن العالم يأخذ علمه عن طريق الوحي . ولكن رأي إخوان الصفا أنفسهم حول هذه القضية ينحصر في قولهم بأن للعلم طرقاً ووسائل مختلفة . ولما كانت النفس في المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم العقول ، صار علم الانسان بالمعلومات من ثلاثة طرق :

1 ـ طريق الحواس : وهو أول الطرق ، ويكون جمهور علم الإنسان ،

(23) د. عمر فروخ ، **إخوان الصفا** ، ص ص 138 -139 .

وتكـون معرفتـه ـ أي بالحـواس الخمس ـ من أول الصبـا ، ويشتـرك النـاس كلهم فيها ، وتشاركهم أيضاً الحيوانات الأخرى . وبالحواس تعرف النفس ما هـو الحسُّ من جوهرها .

2 ـ طـريق البرهـان : وينفرد بـه قـوم من العلماء دون غيـرهـم من النـاس ، وتكون معرفتهم به بعد النظر في الرياضيات والهندسة والمنطق . وبالبـرهان تعـرف النفس ما هو أعلى من جوهرها .

3 ـ طريق التأمل العقلي : وبه تعرف النفس ذاتها وجوهرها معرفة مبـاشرة ، وهي تعتبر أوثق المعارف وأفضلها[24] .

ويظهر ـ كما يشير بعض الكتاب ـ أن هناك طريقين آخرين للمعرفة عند إخوان الصفا ، وهما :

4 ـ الحـدس : أو قبـول النفس مـا يفيض عليهـا من لـدن الله من العلم والمعارف والأخلاق الحميدة .

5 ـ تعليم الله للناس وذلك أن الله سبحانه وتعالى هو الذي يعلم الناس مـا لم يكونوا يعلمون .

ويشير إخوان الصفا أيضاً إلى أن هنـاك أموراً مجـردة أو نسبية لا تُعـرف عادة بالحواس ، بل بالبداهة أو بأوائل العقول السليمة . فـالمشهور أن « الكـل أكبر من الجزء . . . والأربعة أكثر من الواحد . . . والشيء لا يكون علة نفسه ، (بل كـل مصنوع يقتضي صانعاً) . فهذه الأمور نعرفها بداهة ، ثم يستوي في معرفتها الكبير والصغير والعالم والجاهل ، إلا المجنون .

وإخوان الصفا مصيبون في اعتقادهم حينـما قالـوا إن هذه الأمـور التي اشتهر بأنها معروفة بأوائل العقول ترجع في حقيقتها إلى إدراك الحواس لها ، والدليـل على ذلك أن كل مالا تدركه الحواس بوجه من الوجوه لا تتخيله الأوهام ، ومالا تتخيله الأوهام لا تتصوره العقـول . . . وعلى هـذا القياس حكم سـائر المعقـولات ، فإنها مأخوذة أوائلهـا من الحواس ، والـدليل عـلى ذلك ـ كـما يقول إخـوان الصفا ـ أن

(24) عمر رضا كحالة ، الفلسفة الإسلامية وملحقاتها ، دمشق : مطبعة الحجاز ، 1974، ص 20.
(25) د. عمر فروخ ، إخوان الصفا ، ص ص 47 -48.

العقـلاء متفاوتـو المرتبـة في إدراك المعقولات ، وذلـك راجع إلى تفـاوتهم في جـودة الحواس ، وفي حسن تأملهم للموجودات ، وإلى أسباب أخرى عديدة .

أمـا سبب اختلاف طـرق المعرفـة ـ في نظر إخـوان الصفا ـ فـإنـه راجـع إلى اختلاف (ماهية المعروفات فمعرفة الأشياء المادية تكـون عن طريق الحـواس) وأمّا ما كان (أشرف من النفس وأعلى) فيعرف عن طريق البرهان .

أما الكندي ، فإنه يقول بأن معارفنا إما أن تكون حسية أو عقلية ، فالحواس عنده تدرك الجزيء أو الصورة المادية ، أمـا العقل فهـو يدرك الكـل ويدرك الجنس والنوع ، أي الصورة العقلية . وبما أن ما يُحسُّ هو من عالم المحسوسـات ، فإن مـا يتعقل إذن هو من عالم المعقولات . وقد جعل الكندي العلوم ثلاثة : أعلاهـا « علم الربوبية » ، وأوسطها « العلم الرياضي ، وأسفلها علم الطبيعيات » . وإنمـا جعل العلوم ثلاثة لأن المعلومات ، في نظره ، ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهيـولى[26] ، وإما علم مـا ليس بـذي هيـولى : إمـا أن يكـون غـير متصـل بالهيولي البتة ، وإما أن يكون على اتصال بها .

فـأما ذات الهيـولى فهي المحسوسـات وعلمها هـو العلم الطبيعي ، وإمـا أن يتصل بالهيولى وأن له انفراداً بذاته ، كعلم الرياضيات والهندسة والموسيقى . وإما غير متصل بالهيولى البتة ، وهو علم الربوبية[27] .

ولكن ابن باجه اشترط على العقل الإنساني أن يمـر بمراحـل معينة من المعـرفة حتى يصـل إلى درجة الكمـال ، فقال : « وواجب الإنسـان هـو أن يـدرك الصـور المعقولة جميعاً ، فيدرك :

1 ـ الصور المعقولة للجسمانيات ، ثم يدرك :
2 ـ تصورات النفس المترددة بين الحس والعقل ثم :
3 ـ العقل الإنساني ذاته والعقل انفعال ذاته فوقه ، ثم :
4 ـ ينتهي إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة .

(26) الهيولى لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لـذلك الجسم من الاتصال والانفصال .

(27) مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ط. 3 ، القاهـرة ، مطبعـة لجنة التـأليف والترجمة والنشر ، 1966، ص 48.

والإنسـان بعروجـه في درجـات متتـاليـة من الإدراك ، وتـرقيـه من الجـزئي والمحسـوس يصل إلى مـا هو فـوق طور العقـل ، والذي يـرشـد الإنسـان في هـذا العـروج هو الفلسفـة ، أو معرفـة الكل التي تحصـل من معرفـة الجزئيـات أو النظر فيها . وكل معرفة جـزئية أو إحسـاس أو تخيل فهـو معرفـة خادعـة . وعلى هـذا ، فالعقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية ، لا بالخيالات الصـوفية أو غيـرها التي لا تبرأ من شوائب الحس[28].

واضـح جداً أن ابن بـاجـه ينحـو منحى الكنـدي في إعـطاء العقـل الأهميـة الكبرى كمصدر أساسي للمعرفة وإدراك الكليات ، بدلاً من الحس الذي جعل ابن باجه المعرفة عن طريقه معرفة خادعة .

الخلاصـة

وعلى العموم ، وكما رأينا عبر هذه الدراسة المتواضعة والمحدودة أيضاً ، فـإن مفكري الإسلام بصفة عامة ـ ومن ذكر منهم هنـا بصفة خـاصة ـ قـد شغلوا وعنوا بالدراسة والبحث والحديث عن المعرفة وأنواعها ومصادرها. وقد أشرنا إلى آراء ابن سينا في المعرفة حيث جعلها ثلاثة أنواع هي : المعرفة بالنظرة ، والمعرفة بالفكـرة ، والمعرفة بالحدس .

أما الفارابي فقد أكد في نـظريته للمعـرفة عـلى أهمية « الحس » مثله مثـل ابن خلدون ـ إلا أنه ـ أي الفارابي ـ لم يلغ دور العقـل أيضاً ، لأن المعرفـة في نظره لا تحصل للإنسان بمجرد مباشرة الحس للمحسوسات ، وإنمـا بعد تـدخل قـوى نفسية أخرى ، كقوة التمييز العقلي مثلاً التي تنقح المعلومات الحسية . وقد أشرنا أيضاً إلى موقف الغزالي من المعرفة حيث لاحظنا أنـه قد اعتمـد « الحدس » كمصـدر أساسي وحيد للعلم اليقيني .

إلا أن ابن خلدون قــد ذهب إلى خــلاف ذلــك حيث رأينــاه قــد اعتنق « الحس » كمصدر هام للمعرفة ، فاعتبر لـذلك من أوائـل التجريبيـين . وفي ختام هذه الدراسة ذكرنا أيضاً خلاصة فلسفة إخوان الصفا في المعرفة ومصادرهـا . إنهم قد جمعوا ـ كما رأينا ـ بين كل مصادر المعرفة ، في آن واحد، إلا أنهم اعتبروا المعرفة

---

(28) عمر رضا كحالة ، **الفلسفة الإسلامية وملحقاتها** ، ص ص 95-96.

الآتيـة من طريق التـأمل العقـلي هي أوثق وأفضل أنـواع المعارف ، وهم بـذلك لا يبعدون كثيراً عن الكندي وابن باجه . . . والله أعلم .

المصــادر

أفلاطون ، « محـاورة أفلاطـون ، ثياتيتـوس أو عن العلم » ترجمـة د. أميرة حلمي مظر ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ .

سوسي محمـد . « ابن خلدون والعلوم العقليـة » ، **ابن خلدون والفكـر العــربي المعاصر** ، منشورات المنظمـة العربيـة للتربيـة والعلوم والثقافـة ، تونس : الدار العربية للكتاب ، 1980 .

عبد الرازق مصطفى . **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** ، ط 3، القاهرة : مطبعـة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، 1966 .

الفاخوري ، حنا وخليل الجـر . **تاريـخ الفلسفة العـربية** ، بيـروت : مؤسسة أ . بدران للطباعة والنشر ، 1966 .

فروخ ، عمر . **إخوان الصفا** ، بيروت: دار الكتاب العربي ، 1981 .

كحـالة ، عمـر رضا ، **الفلسفـة الإسلاميـة وملحقاتهـا** ، دمشق ، مطبعـة الحجاز 1974 .

مرسي ، محمد منير . **فلسفة التربية** ، القاهرة: عالم الكتب، 1982 .

مسلم ، عبـد الرزاق . « من تـاريخ الفكـر الفلسفي : نـظريـة المعرفـة عنـد ابن خلدون »، « المربد » العدد الأول ، العراق ، مطبعة حداد ، 1968 .

نجار ، رمزي ، **الفلسفة العربيـة عبر التـاريخ** ، بيـروت : دار الآفاق الجـديدة ، 1979 .

Aristotle. **Ethica Nicomachea,** Translated by W.P. Ross, Oxford University Press, 1915.

Maritain, J. **Creative Intuition in Art and Poetry,** Panthean Books, 1953.

Smith, Philip, **Philosophy of Education,** New York, Harper and Row, 1965.

نحو استراتيجية طويلة المدى للتعليم الإسلامي

في جنوب آسيا ومنطقة المحيط الهادي

الدكتور أنس أحمد

يمثل المسلمون في جنوب آسيا ومنطقة المحيط الهادي وضعاً معقداً؛ فمن جهة تمثل اندونيسيا وماليزيا وبروناي دار السلام والجزء الغربي من الصين مناطق للأغلبية المسلمة أو تصل في بعض الأحيان إلى نسبة 100% بينما من ناحية أخرى فإنها تشمل أقليات إسلامية مثل تلك الموجودة في الفلبين وتايلاند وهونج كونج واليابان واستراليا ويشكل المسلمون بهذه البلدان جماعات دينية مهمة .

ونتيجة لهذا الاختلاف يجب تطوير استراتيجية ذات شقين متوازيين للتعليم الإسلامي في هذه المناطق . لأنه قبل أن نناقش أي استراتيجية ممكنة يجدر بنا فهم

معنى وهدف وبنية التعليم الإسلامي .

إن الإسلام بشموليته وعالميته يرى البشر من خلال شخصيتهم المتكاملة النمو وعليه فإن التعليم الإسلامي يسعى إلى بناء شخصية متكاملة ومتزنة وملتزمة .

إن التعليم الإسلامي لا يتعلق بتدريس الدين أو التوحيد أو الدراسات الإسلامية كهدف أساسي بل على العكس من ذلك يسعى إلى تحقيق ثلاثة أشياء هي :

أولاً : خلق الوعي والرغبة في طلب المعرفة وهذه تشمل معرفة الأشياء الضرورية واللازمة إلى جانب معرفة القيم والأهداف والغرض والغاية من الحياة الإنسانية .

ثانياً : يصب اهتمامه على القضية الحيوية المتعلقة بالعدالة الاجتماعية وكيف يمكن خلق نظام اجتماعي عادل وكيف يستطيع التعليم أن يساعد في بناء مجتمع يتصرف فيه الافراد وفقاً لايمانهم ودون اعتبار لمصالحهم الشخصية .

ثالثاً : يهدف إلى بناء نظام تعليمي متكامل بحيث لا يكون فيه الجانبان الدنيوي والديني بعدين مختلفين بل متحدين في نظرة عالمية يتبع فيها الرجل والمرأة نفس المبدأ والهدى الواحد .

الأسس الإسلامية للتعليم :

من المسلم به أن الإنسان لا يولد مزوداً بالمعرفة ولكن الإسلام يرى أن الفرد يولد لكي يحقق أرقى درجات المعرفة ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﴾ (النحل آية 77) ولهذا السبب فإن اكتساب المعرفة لا يعتبر فضيلة وحسب بل هو واجب عيني فالرسول عليه الصلاة والسلام عندما يقول : « إن طلب المعرفة فريضة على كل مسلم ومسلمة » ، إنما يترجم هذه الحقيقة القرآنية .

لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وعليه فالقرآن يرفع من مكانة المؤمنين الذين يتفوقون على غيرهم في المعرفة ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ .

هذه المعرفة هي معرفة يقينية بناءة تنبذ الشك ومذهب اللاأدرية وبما أنها

عقلانية فهي لا تعتمد على التخمين بل هي معرفة مبنية على أساس ثابت يقيني ومحدد ألا وهو الوحي فالتخمين وحده أو الاستنتاج التجريبي غالباً ما يؤدي بصاحبه ، مهما كان مخلصاً ، إلى نتائج خاطئة ، والقرآن يشرح هذه الحقيقة في قوله تعالى : ﴿ وقالوا ما هي إلّا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وماهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون ﴾ [الجاثية آية 24]. وعليه يصبح من الضروري تطويع المعرفة التجريبية وجعلها تنسجم مع رسالة الوحي .

﴿ . . . إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور ﴾ (فاطر ، آية 28) إلا أن الاعتماد والثقة المتزايدة في المعرفة التجريبية والابتكارات العلمية والادعاء بالسيطرة على الطبيعة لا يليق بشخص يدعي لنفسه المعرفة . ويسرد القرآن قصة قارون كمثال على ذلك ﴿ قال إنما أوتيته على علم عندي أو لم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعاً . . . ﴾ (القصص 78) وعليه فمجمل المعرفة البشرية لا تساوي ما يمكن أن يُعرف فعلى سبيل المثال إذا ما قورن ما نعرفه عن الأرض التي يبلغ قطرها ٤٠٠٠ ميل بما لم يكتشف بعد فإنه يتضح مدى محدودية معرفتنا . ﴿ . . . وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ . (الاسراء ، آية 85) .

فالايمان بطبيعة المركزية في الإسلام يرتبط مباشرة بالمعرفة . وبينما تدعي بعض التقاليد الدينية السابقة بأن الايمان صفة تمنح ولا تكتشف ، بأسلوب عقلاني ، يرى الإسلام أن الايمان يعتمد على المعرفة وعليه ﴿ . . . قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون . . . ﴾ (الزمر ، آية 9) .

اكتساب المعرفة اذن واجب على كل مسلم وتشمل هذه المعرفة الواجبة أساسيات العقائد ، ووجهة النظر الإسلامية للعالم ، ومعرفة الحلال من الحرام والطهارة من النجاسة هذا بالاضافة الى المعرفة بشئون الاقتصاد والمجتمع والقانون وغير ذلك فالقرآن يأمر بالمعرفة ﴿ وقل رب زدني علماً ﴾ (طه ، آية 114) ويجب على الذين لا يعلمون أن يطلبوا المعرفة من أولئك الذين يعلمون ، ﴿ . . . فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ (النحل ، آية 43) .

إن طلب المعرفة ونشرها ليس فضيلة وواجباً فردياً فحسب ولكنه التزام اجتماعي ، ﴿ وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا

تكتمونه . . . ﴾ (آل عمران ، آية 178)

وعليه فإن المسلمين كجماعة مسئولون عن تحصيل المعرفة وتوصيلها لغيرهم وهذا يجعل مسألة التعليم الإسلامي أمراً إلزامياً على الدولة والفرد وحتى في حالة عدم تمتعهم بكيان سياسي فإن طلب المعرفة الشاملة لهذا الدين يعتبر واجباً اجتماعياً وعاماً .

ومن خلال نظرة عابرة إلى التعليم المدني نجده يميز بين ما يمكن اعتباره دينياً وآخر غير ديني . إلا أن التعليم الإسلامي لا يفرق بين هذين المجالين للنشاط الانساني . وكل النشاطات الانسانية بالنسبة للإسلام لها هدف واحد لا غير وهو عبادة الله سبحانه وتعالى.

ومن حيث المبدأ نجد التعليم المدني مبنياً على الآتي:

(أ) إن التعليم حق لا يمكن أن ينكره على الإنسان أي شخص حتى وإن كان والديه .

(ب) ويشمل التعليم الأساسي التطبيع الاجتماعي والتربية البدنية ومهارات القراءة والكتابة والمعارف العلمية العامة ومعلومات عن ثقافة ومعتقدات الشعب .

(ج) يجب عدم تعليم أي دين معين في المدارس العامة إلا أنه يمكن تقديم بعض المواد الدراسية حول الاديان والقيم الخلقية والايدولوجيات وهذا الاتجاه التعليمي عادة ما يعرف بالطريقة الحرة أو المدنية للتعليم واهدافها الرئيسية هي الآتي :

1 ـ التهذيب والتمدين عن طريق التطبيع الاجتماعي والبرامج الرياضية والتعليمية مثل القراءة والكتابة . . . الخ ؛

2 ـ المساعدة على تنمية عمليات التفكير عن طريق تدريس الرياضيات والمنطق. . . الخ .

3 ـ نقل المعرفة الايجابية وتوسيع دائرة المعرفة من خلال البحث والتحليل .

4 ـ تنمية المواهب الفردية ؛

5 ـ التزود بالمعرفة المتعلقة بالمعتقد والقيم .

أهداف التعليم الإسلامي :

غالباً ما يدعى بأن التعليم في ذاته هو فضيلة وعليه فإن التعليم يهدف التعلم ودراسة الحقائق بصورة موضوعية بدون ارتباط مصلحي يجب أن يكـون الهدف من وراء التعليم . وقد يحمل هذا الادعاء شيئاً من الحقيقة من النـاحية المثـالية الا أنـه من الناحية العملية نجد أن كل نظام تعليمي يتأثر بالثقافة التي ينمو فيها فالانسـان دائماً ينشر المثل ويبحث عن الاتجاهات فهو يحتاج إلى اطار ثقافي لهذه الحيـاة وثقافـة المسلم ليست سوى الإسلام .

وهكذا فإن الهـدف الأول للتعليم الإسلامي يجب أن يكـون تقديم الإسـلام كدستور كامل لحياة الإنسان . فـالطالب يجب أن يعلم معنى وغـرض الحياة ومـوقع الإنسان في العالم ومبادىء التوحيـد والعقائـد والنبوة والآخـرة وتأثيـرهـا على الحيـاة الفردية والاجتماعية والقيم الإسلامية الاخلاقية وطبيعة ومضمون الثقافة الإسلامية وواجبات ومهمة الفرد المسلم وباختصار فإن التعليم الإسلامي يعني نظامـاً تعليماً ذا وجهة اسلامية .

ودون الخوض في التفاصيـل يمكننا تلخيص الاهـداف الاسلاميـة للتعليم في الآتي :

1 ـ الاعتراف بأن الله سبحانه وتعالى هو الحقيقة الثابتـة فهو الخـالق والرازق والمالك في هذا الكون .

2 ـ تقديم الإسلام على أنه الطريقة الكاملة للحياة مقدماً التـوجيه والارشـاد للفرد والمجتمع في الحياة المادية والروحية .

3 ـ تقديم الإسلام على أنه حـركة حيـوية دينـاميكية حتى يعلو دين الله عـلى جميع الأيديولوجيات والنظم. وعليه فهو يعد الإنسان لمهمته الأساسية كخليفة الله في الأرض ، ويقول رسول الله ﷺ : أن أقرب الناس إلى درجة النبوة هم أهـل العلم والمجاهدين ذلك أن أهل العلم يوجهون الناس الى الأهداف والقيم التي ارسل من أجلها الرسل والمجاهد يرفع سيفه لذلك الغرض . أو كما قال .

4 ـ تقديم نظرة متزنة للحياة تساعـد على النمـو الصحيح لشخصيـة الإنسان (قائمة على التزكية والتقوى) وتخلق عنده شعـوراً بالمسئولية الاجتمـاعية : « كلكم

راع وكلكم مسئول عن رعيته » (حديث شريف) .

5 ـ استخدام مبدأ السمع باعتباره أداة لجمع المعرفة والبصر كأداة للملاحظة الموضوعية والفؤاد كمقدرة على التفكير والبحث وحل المشاكل فالتلقين المتشدد ليس من أهداف التعليم الإسلامي بل على العكس من ذلك ، يساعد التعليم الإسلامي الفرد في الوصول إلى القرار باستخدام قدراته العقلية .

6 ـ المساعدة على تنمية شخصية إسلامية حقيقية .

7 ـ إعداد الطالب لحياة نشطة وحيوية في هذه الدنيا . فالإسلام لا يدعو إلى العزلة بل إلى تأكيد الحياة وتحقيق الذات فيها ويتأتى هذا باتباع مثل الرسول عليه الصلاة والسلام في الحياة ومن خلال الاخلاص والعمل الجاد .

8 ـ تنمية الانسجام بين الفطرة والميول الايجابية للطالب فبما أن الإسلام دين الفطرة تعطي تعاليمه اعتباراً كاملاً لفطرة الإنسان الحقيقية ولا تفترض أي نشاطات تتعارض مع رغبته الطبيعية.

إذن كيف نستطيع ترجمة هذه الأهداف إلى واقع ملموس في المجتمعات التي ليست لها سيطرة على المؤسسات التعليمية . وقبل التعرض لهذا السؤال يجدر بنا أولاً أن نتعرف على الاحتياجات التعليمية للأقليات الإسلامية في جنوب آسيا ومنطقة المحيط الهادي .

الاحتياجات التعليمية للأقليات المسلمة :

1 ـ أول مشكلة تواجه هذه الأقليات تتعلق بالقيادة . فبالرغم من الوعي الإسلامي المتزايد في المنطقة فإنه لا توجد القيادة المناسبة على المستويين القومي والدولي والقيادة لا يمكن خلقها من فراغ إذ تظهر بين أفراد المجموعة عن طريق المشاركة في العمل وتحمل المسئوليات ولكي نبني ونعلم وندرب قادة المستقبل يجب تطوير برامج تعليمية خاصة .

2 ـ هذه الأقليات غالباً ما تنشىء مساجدها إلا أن أئمة هذه المساجد يوفدون من جهات إسلامية أخرى ومعظم هؤلاء لهم القدرة على تلاوة القرآن ولكنهم تنقصهم الدراية بالمشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافة المعاصرة

وبالتالي فإنهم يؤمون المصلين ولكنهم غير قادرين على قيادة المسلمين الذين يبحثون عن الحلول العصرية لمشاكلهم . ومن هنا يجب العناية بتدريب أئمة شباب يجيدون اللغة العربية ولهم دراية كاملة بالمصادر التشريعية الإسلامية الأمر الذي يجعلهم قادرين على مساعدة هذه الأقليات على حل مشاكلها الطارئة .

3 ـ بعض هذه الأقليات لها مدارسها الخاصة إلا أن مستوى التعليم والمادة الدراسية وطريقة التدريس في حاجة ماسة إلى التطوير وكمثال على ذلك يمكننا الاشارة إلى مسلمي فيجي .

4 ـ اغلب هذه الأقليات تفتقر إلى معرفة اللغة العربية وعليه يجب اتخاذ خطوات لوضع برامج تعليمية للغة العربية .

5 ـ وقد نمت وتطورت بعض هذه الاقليات إلى حد يستلزم إيجاد مدارس متكاملة خاصة بها ويجب بالتالي وضع خطط عمل في هذا الجانب .

6 ـ بعض المدارس العامة تخصص وقتاً لحصص دينية وقد استطاعت الجماعة المسلمة بانكلترا استغلال هذا الوقت للتعليم الديني وذلك بتوفير مدرسين متخصصين يقومون بالتدريس ويمكن لمدرس واحد أن يدرس في أكثر من مدرسة إذا ما عني بتنسيق جدول الدراسة .

7 ـ وقد ظهرت بين بعض الأقليات الإسلامية تجمعات إقليمية عفوية إذ نجد المصريين واليوغسلاف والباكستانيين يتجمعون تحت رابطة أو بشكل غير منظم . ويمكن أن تساعد البرامج التعليمية مثل إقامة مدارس إسلامية وبرامج تدريبية مكثفة للشباب والمحاضرات والمؤتمرات في دمج هذه التجمعات في مجتمع إسلامي واحد .

8 ـ في بعض الأقليات الإسلامية مثل فيجي توجد جماعة القاديانية وهي جماعة منظمة تنظيماً جيداً ومن ثم يجب إقامة برامج تعليمية لتزويد المسلمين بالعقيدة الصحيحة فبهذه الطريقة الإيجابية يمكن مقاومة أعمالهم السلبية .

9 ـ تمثل بعض الأقليات وضعاً فريداً مثل الحال في الفلبين وبالأخص في الجنوب حيث يشكل المسلمون أغلبية كبيرة . فالمسلمون هناك منهمكون في الجهاد ضد المسيحيين والماركسيين .

من أين نبدأ؟

لكي نوجد حلاً تعليمياً مناسباً يجب علينا تحديد أهداف الخطة التعليمية وهذه الأهداف يمكن أن تشمل الآتي:

1 ـ تزويد الجيل الجديد بصفة خاصة والقديم بصفة عامة بالتعليم الإسلامي الاساسي والتدريب .

2 ـ خلق نموذج للشخصية الإسلامية لدى أفراد الجماعة الإسلامية .

3 ـ جعل المسلمين أعضاء مبدعين ومنتجين ونشطين في المجتمع .

4 ـ مساعدة المسلمين في تطوير مؤسساتهم التعليمية

(1) يجب أن يكون واضحاً منذ البداية أن برامجنا التعليمية موقوفة للشباب بالدرجة الأولى وعليه فإن الأقليات الإسلامية يجب أن ترسم البرامج الرسمية وغير الرسمية لهم . فالتعليم الرسمي يتطلب انشاء كلية إسلامية واحدة على الأقل لكل أقلية إسلامية تكون مدة الدراسة بها أربع سنوات تمنح في نهايتها شهادة علمية ويوضح الملحق رقم (1) مشروع برنامج الدراسة في هذه الكلية .

(2) ولتقوية البرامج التعليمية الرسمية يجب تطوير منهج تعليمي مكثف بحيث يشمل :

1 ـ برنامج رياضي يومي يتم من خلاله تنمية آداب الكلام والطاعة والتعاون ومراعاة الزي الإسلامي فعلى سبيل المثال يجب أن يعطى الزي للرجل حتى ركبتيه . ومراعاة أوقات الصلاة وتلاوة الاذكار في ساعات المرح وغيرها .

2 ـ تنظيم دراسة جماعية للقرآن كل أسبوع يشجع فيها المشاركون على طرح أفكارهم وأساليب تحليلاتهم الخاصة كما أن منسق هذه الدراسة الجماعية لا يجب أن يكون المتحدث الرئيسي بل ينبغي أن يقوم بدور المرشد الذي يطرح النقاش ويحدد مساره .

3 ـ إقامة معسكرات تدريبية شبابية كل تسعة أشهر وذلك لخلق روح الأخوة بين الشباب ويتحمل الشباب مسئولية إدارة هذه المعسكرات وتكليفهم بمشاريع لاتمامها خلال مدة المعسكر .

4 ـ إقامة معسكرات تدريب شبابية إقليمية لخلق الاخوة الإسلامية على المستوى العالمي تدرس فيها مشاكلهم الاقتصادية والاجتماعية والتنظيمية وتقدم الحلول المناسبة لها .

(3) كما يجب تطوير برامج تعليمية خاصة للشباب للتخصص في التعليم الإسلامي ويمكن تحقيق هذا بسهولة بالتعاون مع الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام أباد كوالالامبور وفي هذا الاطار يمكن لأكاديمية الدعوة وتدريب الأئمة وكلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية العالمية في إسلام أباد قبول طلاب من الأقليات الإسلامية في جنوب آسيا ومنطقة المحيط الهادي والذين سيغطون النقص الحالي بعد حصولهم على درجة الليسانس في أصول الدين من هذه الكلية .

(4) وضع خطة لإقامة كليات غير طائفية يدرس فيها الطلبة المسلمون وغير المسلمين دراسة غير مختلطة الأمر الذي يوفر مناخاً صالحاً للدعوة .

(5) يمكن إقامة مركز تدريب مهني تعليمي للكبار يهتم بالاضافة إلى التعليم الاساسي بجوانب حرفية مثل الكتابة والنحت وما أشبه .

(6) يجب إقامة كلية لاعداد المعلمين على المستوى الإقليمي إن لم يكن بالإمكان إقامة كلية واحدة لكل تجمع رئيسي .

(7) كل أقلية يجب أن تأخذ على عاتقها القيام بأبحاث تاريخية عن أصلها ومشاكلها والحلول المناسبة لها فالنظرة الذاتية تساعد الباحث الموضوعي على فهم المشاكل من وجهة النظر الشخصية .

(8) إحياء مؤسسة إسلامية مهمة ألا وهي بيوت الشباب التي توفر للطلبة والشباب سبل المعيشة وتكون لها قواعدها الثابتة للتعامل والانضباطية . هذه البيوت يجب أن توفر جواً من الأخوة الإسلامية بحيث تقام بها العبادات وخاصة النوافل . وكل بيت من هذه البيوت يجب أن يكون به مشرف له قدرة على تلاوة القرآن وإلهام الشباب .

(9) الجماعات الأيدولوجية المكيفة وفق فكرة الدعوة :

عندما يستغرق التغير السياسي وقتاً طويلاً يجب على الجماعات الإسلامية أن تواجه التحدي بإنشاء تجمعات نموذجية شريطة ألا تصبح أحياء منعزلة وهذه

الجماعات الايدولوجية توفر وضعاً ملائماً لتحقيق الدولة الإسلامية .

هذه اقتراحات بسيطة ويمكن إعداد خطة عمل فعلية للسنوات الخمس إلى الخمسة عشر القادمة لكل إقليم على حدة . ويشرف قسم التخطيط بأكاديمية الدعوة وتدريب الأئمة بالجامعة الإسلامية العالمية أن يقدم المساعدة الفنية في هذا الجانب وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

ملحق رقم 1

خطوط عريضة لبرنامج التعليم الإسلامي لأربع سنوات :

الخصائص الأساسية :

لكي نحقق الهدف الإسلامي المنشود فإن البرنامج يركز على جعل الطالب ملماً بلغة القرآن وباللغة الانكليزية الفعالة والوظيفية .

يحصل الطالب في الفترات الأربع الأولى على المعلومات الأولية للغتين وهذا يجعله قادراً على القراءة والفهم والمحادثة باللغتين وهذه القدرة يمكن تقويتها من خلال المواد : « قراءات في الانكليزية » ، « قراءات في العربية » .

عند تدريسنا للقرآن أي « دراسات قرآنية ، نحاول أن نحقق هدفين : الهدف الأول يتعلق بتصحيح نطق القرآن والثاني بتعريف الطالب بالعناصر الأساسية للنظام الإسلامي ، كما يزود الطالب خلال هذه الفترة بالمعلومات الإسلامية العامة ومعلومات أساسية في العلوم الاجتماعية ومادة تقنية ونبدأ المواد التخصصية مع بداية السنة الثانية ونقترح أن تعطى لكل مادة تخصصية ما بين 6—18 ساعة دراسية وفي السنة الرابعة تقدم للطالب مواد في طرق البحث مما يساعده على كتابة بحث في نهاية الدراسة .

المواد الاختيارية :

يمكن تقديم مواد متخصصة متقدمة بحيث يكون لكل مادة دراسية ثلاث أو أربع مقررات فمثلاً الفكر السياسي الإسلامي يمكن تقسيمه إلى ثلاثة أو أربعة مقررات .

1 ـ مبادىء الفكر السياسي الإسلامي في القرآن والسنة .

2 ـ الفكر السياسي الإسلامي القديم وهذا يشمل دراسات في الفارابي والماوردي والطوسي .

3 ـ الفكر السياسي الإسلامي في عصر الانحطاط السياسي .

4 ـ الفكر السياسي الإسلامي المعاصر : القومية والنهضة الإسلامية .

ويمكن إعداد ملخص للمقرر الدراسي الاختياري وتقديمه للمدرس والطالب .

ويمكن تقديم المواد التالية بالكلية الاسلامية المقترحة :

1 ـ تاريخ أو تطور الفقه الإسلامي .
2 ـ أصول الفقه .
3 ـ القانون الدولي الإسلامي .
4 ـ قانون الاسرة الإسلامي .
5 ـ التاريخ الإسلامي وسيرة الرسول .
6 ـ علم الحديث ونقد الحديث .
7 ـ الفكر الاقتصادي الإسلامي .
8 ـ الفكر السياسي الإسلامي .
9 ـ الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام .
10 ـ الفرق الإسلامية .
11 ـ الأقليات الدينية خارج الإسلام .
12 ـ آراء الاسلام التعليمية .
13 ـ مقارنة أديان .

الباحث : استاذ/ د . انيس أحمد

ويشغل الآن منصب نائب رئيس الجامعة الاسلامية العالمية ، إسلام اباد ، واستاذ مقارنة الأديان . وهو أيضاً مدير عام أكاديمية الدعوة لتدريب الأئمة . وقد شغل في السابق منصب عميد لكلية أصول الدين في نفس الجامعة . كان مدرساً في جامعة كراتشي كما كان مدرساً في جامعات أمريكية (ابلاتش ، تمبل ،) وكان عضواً في اللجنة المشرفة على الإسلاميات في الاكاديمية الدينية في أمريكا كما عمل مديراً للتعليم في المركز الإسلامي لشمال أمريكا في ولاية انديانا وصدر له مؤخراً كتاب بعنوان : « المرأة المعلمة والتعليم العالي » .

زكاة المزروعات
بين واقع النصوص واختلاف الفقهاء واقتصاد العصر

الصائغ علي حسين

قد يرى البعض أن هذا الموضوع قديم قدم الفقه الاسلامي نفسه ، وأن الآف المجلدات قد كتبت فيه فلا داعي لبحثه وإثارة النقاش حوله .

وهذا صحيح من جهة ، وغير مسلم من جانب آخر .

ذلك أننا في هذا الجزء من العالم الاسلامي الكبير قد تربينا على فكر مدرسة فقهية واحدة ، وأصبح البعض يعتقدون أن مادُوِّن بكتبها هو الحق الذي لا جدال فيه . ومع جمود التفكير في هذا الجانب من الفكر الاسلامي أصبحنا نعيش على تفكير يبعد عن عصرنا بما يقارب الالف سنة ، ومع تطور

الحياة ، وتغير الظروف أصبح هذا الفكر في معزل عن حياة الناس ومشكلاتهم .

ومن أمثلة هذا ما سنراه في هذا الجانب .

ولأن الموضوع يمس تغييراً في ما اعتاد الناس اعتقاده فليسمح لي القارىء بأن آخذه معي في رحلة طويلة مملة خلال النصوص وآراء الفقهاء حتى نحدد بوضوح ما في هذا الموضوع من ثوابت ومتغيرات ، وبذلك يسهل الاتفاق على رأي قد يكون صواباً إذا ما أعاننا الله بتوفيقه .

الانفاق واجب من قبل أن تفرض الزكاة :

من الجوانب الهامة التي عالجها القرآن الكريم ـ سواء في العهد المكي عهد بناء العقيدة أو في العهد المدني عهد بناء الدولة ـ هو الحث على انفاق المال في الأوجه المشروعة ، دفعاً للفاقة والاحتياج بين ابناء المجتمع ، وتوزيعاً للثروة حتى لا يكون المال دولة بين الاغنياء فتفسد البنية الاجتماعية لوجود الفوارق الحادة بين الناس ﴿ كلا إنَّ الإنسان ليطغى أنْ رآه استغنى ﴾ 6 العلق .

وكان منهج القرآن في هذه الفترة ـ المكية ـ هو مهاجمة كانزي المال المعتدين بما يملكون أكثر مما يملك الناس ، والحض على الانفاق ، والصدقة ، والزكاة وهي عبارات تدور حول معنى واحد ، وقد استعملها القرآن كلها دون تحديد القدر المنفق أو المال المنفق منه ، ومن ورود الزكاة صريحة في المكي :

(أ) ﴿ فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة ﴾ 156 الأعراف .

(ب) ﴿ والذين هم للزكاة فاعلون ﴾ 4 المؤمنون .

(ج) ﴿ وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله ﴾ 39 الروم .

(د) ﴿ الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون ﴾ 7 فصلت .

(هـ)﴿قد أفلح من زكاها وقد خاب من دسَّاها ﴾ 9 الشمس .

(و) ﴿وسيجنبها الأتقى الذي تؤتى ماله يتزكى ﴾ 18 الليل .

فرض الزكاة :

في السنة الثانية من الهجرة بدأت دعائم الدولة تستقر ، وتشريعاتها المالية

تأخذ طريقها للتقنين الواضح المحدد ، ففرضت الزكاة حقاً ثابتاً للفقراء في أموال الأغنياء تؤخذ منهم ولو اقتضى الأمر استعمال القوة من الدولة ، ويأخذها المحتاج مرفوع الرأس باعتباره أخذ حقه دون منة عليه من أحد بها .

ولا تكاد تذكر الزكاة في العهد المدني إلا مقرونة بالصلاة تأكيداً على أهميتها حتى بلغت مرات ورودهما متلازمتين21 مرة في هذا العهد .

بينما لم تردا متلازمتين في العهد المكي بصيغة الامر ، وإنما وردتا في صيغ خبرية 5 مرات ، ثلاثة منها في سياق القصة 31و 55 مريم و 73 الانبياء ومرتان وصفا للمؤمنين 3 النمل و 4 لقمان .

كما اعتبر القرآن الزكاة من العلامات المميزة الواضحة لتحديد المسلمين من سواهم﴿ فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾ 5 التوبة .

وهي بجانب هذا فيصل في رسم علاقات الاخوة الاسلامية : ـ

﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين ﴾ 11 التوبة .

وبالنسبة لموضوعنا ـ زكاة المزروعات ـ وردت الآيات التالية في شأنه ، قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ، ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ، ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه واعلموا أن الله غني حميد ﴾ 267 البقرة .

وقال : ﴿ وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفاً أكله والزيتون ، والرمان متشابهاً وغير متشابه ، كلوا من ثمره إذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده ، ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين ﴾ 141 الأنعام .

وقال : ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم والله سميع عليم ﴾103 التوبة .

وآيتا البقرة والتوبة مدنيتان بلا خلاف .

أما آية الأنعام فقد ثار حولها جدل بين الفقهاء أوجز طرفاً منه لعلاقة هذا بالموضوع .

فبعضهم يقول أنها مدنية ، فالحق المطلوب إخراجه من الزرع هو الزكاة

المفروضة بعد الهجرة ، ووجود آية أو آيات مدنية في سورة مكية أو العكس أمر معروف في القرآن الكريم ، وترتيبه على هذه الصورة أمر توقيفي لا عمل للبشر فيه ، وهو على هذا يستثنيها مع مجموعة أخرى من سورة الانعام المكية وعلى هذا درجت المصاحف ومنها مصحف الجماهيرية ومصحف الحرمين المطبوع بمصر ، والمصحف الحسني المطبوع في المغرب وغيرها كثير ، وبعض الفقهاء يرفض هذا ويرى أن الآية مكية وأن هذا الحق المطلوب إخراجه من الزرع هو عطاء يحسب من الصدقات العامة التي تعطى للمحتاجين فوراً وغير محددة بنوع ولا مقدار فهو صدقة غير الزكاة .

وقد دفعهم إلى هذا التخريج ما روي من أثار عن بعض الصحابة في هذا الشأن ، ونص الآية ﴿ يوم حصاده﴾ فقالوا إن الزكاة تجب بعد تصفية المحصول وكيله ، وهذا يتأخر عن يوم الحصاد .

ورد هذا بأن (يوم) ظرف للحق وليس ظرفاً للايتاء ، فالمقصود هو أن الحق يثبت للفقراء يوم الحصاد ، فما يستهلكه الفلاح لا يؤثر على نقصان حق الفقراء من الناتج[1] وربما صح أن نقول أن المراد التعجيل باعطاء الفقراء حقهم دون تأخير ، ونظير هذا قول الرسول ﷺ« اعطوا العامل حقه قبل أن يجف عرقه » فالمقصود منه التعجيل وليس حقيقة اللفظ .

وابن العربي يرى أنها نص في الزكاة المفروضة سواء قلنا انها مدنية أو مكية قال « هبكم أنها مكية ، إن الله أوجب الزكاة بها ايجاباً مجملاً فتعين فرض اعتقاده ووقف العمل بها على بيان الجنس والقدر ، والوقت فلم تكن بمكة حتى تمهد الاسلام بالمدينة فوقع البيان فتعين الامتثال »[2] .

وسواءقلنا أن الآية مدنية أو مكية على تخريج ابن العربي « ففي هذه الآية بيان ما يجب فيه من المخرجات التي اجملها في قوله : « . . . ومما اخرجنا لكم من الارض وفسرها هنا فكانت آية البقرة عامة في المخرج كله ، مجملة في القدر ، وهذه الآية خاصة في مخرجات الارض مجملة في القدر فبينه رسول الله ﷺ الذي

(1) بدائع الصنائع : ابو بكر بن مسعود الكاساني ج 2 ص 53 ط دار الكتاب العربي .
(2) أحكام القرآن أبو بكر بن العربي ج 2 ص 761 وانظر تفسير المنار ـ رشيد رضا ج 8 ص 136 ط دار المعرفة .

أمـر أن يبين للنـاس ما نـزل إليهم فكان هـذا بيـانـاً لمقـدار الحق المجمـل في هـذه الآية »[3] .

أما السنة المروية في هذا الشأن سواء منها ما كان أحـاديث تروى ، ومـا كان من تطبيقات الصحابة ـ فهي كثيرة متعددة ، وقد اختلفت حولهـا الآراء واضطربت اضطراباً يصعب جمع نتائجه تحت قاعدة ثابتة ذلك لأن السنة قد تناولت بيان :

(أ) الانواع الواجب اخراج الزكاة منها .

(ب) المقدار الواجب اخراجه .

(ج) المقدار الواجب الاخراج منه .

وفي الجانب الأول ـ ما تجب فيه الزكاة ـ هناك اجماع على ثـلاثة انـواع هي : القمح والشعير والتمر فلم يعرف أي خلاف يقول بعدم وجوب الزكاة في احدها .

وهـم يستندون في هذا إلى ما يرويـه الشعبي قال : الصـدقة في البـر والشعير والتمر ومثله ما يرويه الحكم عن شريح »[4] .

ويلاحظ أن المتفق عليه قليل جداً بالنسبة لأصناف المزروعات ، ولكن فريقاً من الفقهاء وعلى رأسهم ابن حزم قصروا وجوب الزكاة على ما ثبتت عندهم روايته عن رسـول الله ﷺ فـاقتصـروا عـلى النص ولم يلتمسـوا لـلايجـاب علة ولم يقيسـوا المسكوت عنه على المنصوص عليه .

وهذا هو الطرف الأول من المعادلـة ، قصر للأنواع في أضيق نـطاق استناداً عـلى السنة . وقـد ذهب هؤلاء « إلى أن رسول الله ﷺ إنما حكم عـلى العـرب في صدقاتها بما يعرف من اقواتها مما هو طعام لها في حاضرتها وباديتها فلم تكن إلا هذه الأصنـاف الثلاثة . . . وقد وجبت الصدقة على الاغنياء في ما لا حياة لهم إلا بـه ، كما جعل في الابل والبقر والغنم صدقة دون الخيل والبغال والحمـير ، لأن في الأولى منافع في لحومها وأوبارها وألبانها دون الثانية »[5] .

وقبـل أن نتابـع وجهات النـظر في بقيـة الأصناف يحسن أن ننـظر في القسم

---

(3) احكام القرآن ج 2 ص 757 .
(4) الأموال : ابو عبيد القاسم بن سلام ص 192 ط دار ناصر للثقافة .
(5) نفس المصدر السابق .

الثاني المجمع عليه وهو المقدار المخرج للزكاة .

ففي هذا الجانب اتفق جميع الفقهاء على ان الزرع الذي يسقى بالمطر يخرج منه العشر، وما سقي بآلة وبذل جهد ففيه نصف العشر، مستندين إلى ما يرويه بسر بن سعيد أن رسول الله ﷺ قال : « فيما سقت السماء والعيون والبعل العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر » هذا الحديث أخرجه الامام مالك في الموطأ مرسلاً عن بسر بن سعيد ، وأخرجه البخاري مرفوعاً عن يونس بن يزيد عن الزهري عن سالم عن ابن عمر عن ابيه عن النبي ﷺ »[6] .

وصح عند الجميع والعمل عليه .

القسم الثالث : المقدار المخرج منه .

فالغالبية العظمى من الفقهاء لا يرون في الناتج زكاة إلا اذا بلغ خمسة أوسق[7] وحجتهم على هذا ما يرويه ابو سعيد الخدري عن الرسول ﷺ انه قال: « . . . ليس في ما دون خمسة أوسق صدقة »[8] .

ونظراً لكثرة من رأى العمل بهذا الحديث « فقد حكى ابن المنذر الاجماع على هذا باستثناء أبي حنيفة »[9] .

وبديهي ان هذا مبالغة وليس إجماعاً لأن مخالفة أبي حنيفة ليست أمراً هيناً فضلاً عن أن هذا رأي ابن عباس ، ومجاهد ، وعمر بن عبد العزيز ، وحماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة ، وإبراهيم النخعي .

وقد رأى هؤلاء أمرين خالفوا بهما الجمهور .

الأول : ان الزكاة واجبة في كل ما تخرجه الارض مما يزرعه الانسان ويقصد منه نماء الارض والانتفاع به فيشمل ما يقتات وما كان للزينة أو الدواء او غير ذلك ولو كان من المزروعات التافهة ، وقد روي أن ابن عباس كان يأخذ الزكاة من الكرات .

(6) انظر شرح الزرقاني للموطأ ج 2 ص 128 ط دار الفكر .
وفتح الباري : ابن حجر ج 3 ص 347 ط دار الفكر .
(7) ما يعادل 40 مرطة بكيلنا المحلي تقريبا.
(8) فتح الباري ج 3 ص 310 ، 322 ، 350 .
(9) نيل الاوطار بتصرف ج 4 ص 203 .

الثاني : لا تحديد عندهم للحد الأدنى الواجب الاخراج منه ، فهي واجبة في الكثير والقليل[10] .

وقد اشتهر هذا الرأي باسم أبي حنيفة نظراً لانتشار افكار مدرسته في العالم الاسلامي ، واختصاراً سأنسب هذا الرأي إليه .

وحجة أبي حنيفة في هذا الاتجاه أن الآيات المتعلقة بزكات المزروعات : وهي : ﴿ خذ من أموالهم صدقة ... ﴾ ﴿ .. ومما أخرجنا لكم من الأرض ﴾ ﴿ .. وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ والحديث « ... في ما سقت السماء العشر ... » كلها عامة في جنس ما تجب فيه ، وفي مقداره ، ولذلك وجبت الزكاة في جميع ما تخرجه الأرض بجهد الانسان وقصده ، قل الناتج أم كثر .

وترك ابو حنيفة حديث ابي سعيد « ليس في ما دون خمسة أو سق صدقة » وفي رفضه لهذا الحديث روايات .

(أ) إن المراد بالحديث أموال التجارة ، اذ لا تجب الزكاة فيها إلا إذا بلغت قيمتها مائتي درهم (بعملة عصره) وهو ما يساوي سعر خمسة أو سق[11] .

(ب) إن الحديث غريب لم يروه عن الرسول ﷺ إلا أبو سعيد وأخبار الآحاد لا تقبل في معارضة القرآن والخبر المشهور .

وهو بهذا السند قبله الشافعي كما قبله أكثر أهل العلم لأنه مروي عن ثقة[12] ولكن ابن حجر نقل عن ابن عبد البر أن الأغلب انفراد أبي سعيد بروايته وقوله : إلا انني وجدته من رواية سهيل عن أبيه عن أبي هريرة ، ومن طريق محمد بن مسلم عن عمر بن دينار عن جابر ورواية سهيل في الأموال لأبي عبيد ورواية مسلم في المستدرك وقد أخرجه مسلم من وجه آخر عن جابر .

وجاء أيضاً من حديث عبيد الله بن عمرو بن العاص وعائشة وأبي رافع ، ومحمد بن عبد الله بن جحش ، أخرج أحاديث الأربعة الدارقطني ومن حديث

---

(10) انظر الحجة على أهل المدينة : محمد بن الحسن الشيباني ج 1 ص 497 ط عالم الكتب مصورة عن الهندية .

وتفسير القرطبي ج 3 ص 2537 ط كتاب الشعب .

(11) المبسوط : شمس الدين السرخسي ج 2 ص 3 ط دار المعرفة . وبدائع الصنائع ج 2 ص 59 .

(12) انظر الام ج 2 ص 25 وما بعدها ط كتاب الشعب .

ابن عمر أخرجه ابن أبي شيبة وأبو عبيد الله ايضاً[13] ، وعلى هذا فالحديث ليس غريباً .

(ج) قال الشوكاني ناقلاً عن الأحناف : إن هذا الحديث لا ينهض لتخصيص العام لشهرته وهذا يتفق مع مذهب الأحناف بأن دلالة العام قطعية فلا تخصص بدليل ظني .

ويرد بأن العام والخاص ظنيان والخاص ارجح دلالة[14] .

وألاحظ بأن الشوكاني فيه مغالطة فهم حينما رفضوا تخصيص حديث أبي سعيد للعام يعنون بذلك عموم الآيات القطعية وليس حديثاً مثله كما يرى الشوكاني .

(د) اعترض البخاري على أبي حنيفة بأن الخاص يقضي على العام لأن « في ما سقت السماء » عام يشمل النصاب وغيره ، وليس في ما دون خمسة أوسق صدقة خاص بقدر النصاب .

وأجاب بعض الاحناف بأن محل ذلك اذا كان البيان مساوياً للمبين لا زائداً ولا ناقصاً عنه اما هنا فلا، لأن الحديث الأول يشمل ما يقبل الكيل وغيره والثاني خاص بالمكيل وسكت عما سواه وبذلك يمكن التمسك بالعام .

ورده الزرقاني بأنه لا يتفق مع رأي أبي حنيفة لأن هذا يقتضي عدم الزكاة في الناقص عن الخمسة أوسق وابو حنيفة يقول إن الزكاة في القليل والكثير[15] .

ويمكن أن يكون هذا حجة في جانب رأي داود بن علي كما سيأتي .

(هـ) يخرج السيد مهدي حسن الكيلاني التعارض بين الحديثين بما ملخصه : « إذ علم التاريخ كان المتأخر حكماً على المتقدم يقيده أو يخصصه أو ينسخه وإذا جهل التاريخ أخذنا بالعام للاحتياط »[16] .

---

(13) فتح الباري ج 3ص 310 .

(14) نيل الاوطارج 4 ص 203 .

(15) شرح الزرقاني على الموطأ ج 2 ص 128 .

(16) هوامش الحجة على اهل المدينة ج 1 ص 502 ، وانظر بداية المجتهد لابن رشد ج 2 ص 64 ط مؤسسة ناصر .

وبالاضافة إلى الاعتراضات المتعلقة بترك أبي حنيفة للحديث فقد شن عليه ابن حزم ـ كعادته ـ حملة شعواء في استثنائه للحطب والقصب والحشيش بأن هذا تخصيص لا يستند إلى نص من كتاب ولا سنة ولا إجماع .

وكما تهجم ابن حزم على أبي حنيفة بدافع اختلاف فكري أصيل في المنهجين دافع ابن العربي عنه بما يحمله له من اعجاب وتقدير لرأيه في هذا الجانب قال رداً على هذا الاعتراض « لا يقال (يعني ما استثناه أبو حنيفة) انه تخصيص لأنه قال : كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ، فانما أوجب إيتاء الحق فيما يؤكل» [17] .

ولقد وصفت رأي العالمين بما وصفت ، لأن أبا حنيفة قيد المخرج الذي تجب فيه الزكاة بما يقصد منه نماء الارض والانتفاع ، أما ما استثناه ابو حنيفة فهو مما ينبت وحده وتركه في الارض يفسدها ولانماء لها به ، كما انه مشاع لجميع الناس في الغالب .

كما ان أبا حنيفة لم يخصص ما تجب فيه الزكاة بالمأكول بل عمم جميع ما ينتفع به حتى الورد وما أشبهه من الزهور .

وقد نقل رأي وسط عن داود بن علي يجمع بين الأدلة فقال : « الزكاة في كل ما أنبتت الارض وفي كل ثمرة وفي الحشيش وغير ذلك ، فما من ذلك يحتمل الكيل لم تجب فيه زكاة حتى يبلغ الصنف منه خمسة أوسق فصاعداً ، وما كان لا يحتمل ففي قليله وكثيره الزكاة»[18] .

فهو قد وافق الجمهور باشتراط النصاب في ما يقبل الكيل واخذ بظاهر الآية﴿ . . . ومما أخرجنا لكم من الأرض ﴾ بحيث لم يستثن شيئاً حتى الحطب والعشب . **وبهذا نكون** قد وصلنا إلى رأيين متقابلين كل التقابل .

رأي يخصص ما تجب فيه الزكاة في أضيق نطاق وفي حدود النصاب عملاً بالسنة الثابتة ، ورأي يعمم الوجوب في كل ما أخرجه الانسان بعمله في القليل والكثير ناهيك عن رأي داود بن علي كما سبق أخذاً بظاهر القرآن .

---

(17) عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي ج 3 ص 133 ط دار الفكر .
(18) المحلى لابن حزم ج 5 ص 212 .
وانظر المجموع للنووي ج 5 ص 456 ط دار الفكر .

ويبقى أن نعرف رأي جمهور الفقهاء .

من الواضح جداً أن رأي جمهور الفقهاء يقع وسطاً بين الرأيين المتقابلين اللذين مرا في هذا البحث .

وأن ما توصلوا إليه من أحكام قد بني على :

(أ) إن آية الأنعام مخصصة لآية سورة البقرة وأنها عامة في المقدار.

(ب) إن حديث أبي سعيد الخدري مبين للحد الادنى من النصاب .

(ج) إن حديث بسر بن سعيد مبين للمقدار المخرج .

ومن جملة الجمهور الذين خالفوا أبا حنيفة صاحباه محمد بن الحسن الشيباني وأبو يوسف يعقوب بن ابراهيم .

وأول مخالفة للجمهور مع أبي حنيفة في أصناف ما تجب فيه الزكاة هي قولهم بعدم وجوب الزكاة في الخضروات والفواكه التي لا تجف ولا تدخر .

وممن لا يرى الزكاة في هذه مالك ، والشافعي ، وابن حزم ، ومحمد ، وابو يوسف وزيد بن علي وأتباع جعفر الصادق .

وهؤلاء يستندون إلى ما يرويه موسى بن طلحة عن معاذ أنه كتب إلى النبي ﷺ يسأله عن الخضروات وهي البقول فقال ليس فيها شيء[19] .

كما استند إلى مجموعة من الاحاديث المرسلة التي يقوى بعضها بعضاً ، وإلى آراء الصحابة وهم عمر وعلي وعائشة[20] .

وما يرويه ابو موسى ومعاذ بن جبل حين بعثهما رسول الله ﷺ إلى اليمن فقال : « لا تأخذ الزكاة إلا من هذه الأربعة الشعير ، والحنطة ، والزبيب ، والتمر » قال البيهقي رواته ثقاة وهو متصل[21] .

---

(19) عارضة الاحوذي ج3 ص 132وما بعدها ، في السند خطأ حيث ذكر ابن عبيد بن عيسى وهو ناشيء عن عدم تصحيح الطبعة والصواب موسى كما يوضحه تعليق الترمذي .

(20) انظر تخريج هذه الاحاديث في التخليص الحبير لابن حجر على هامش المجموع ج 5 ص 560 وحديث علي في مسند الامام زيد ص 174 .

(21) نيل الاوطار ج 4 ص 204 .

وما رواه جابر بن عبد الله قال : « ان المقاثىء كانت تكون عندنا تخرج عشرة الآف فلا يكون فيها شيء »[22] .

كما أن النبي ﷺ لم ينقل عنه أنه أخذ الزكاة من البقول مع كثرتها في جواره .

تلك هي حجج الجمهور في عدم أخذ الزكاة من الخضروات والفواكه .

فهل سلمت هذه الحجج من النقض ؟

قال الترمذي عن حديث موسى أنه غير صحيح لأن من رواته الحسن بن عمارة وهو ضعيف ضعفه شعبة وغيره وتركه ابن المبارك .

وقال : « لا يصح في هذا الباب عن النبي ﷺ شيء ، قال ابن العربي لا نفياً ولا إثباتاً والحديث يروى مرسلاً عن موسى بن طلحة .

وهناك رواية صريحة وراءها احتمال وارد في ذهني ، فقد روي عن عطاء بن السائب قال أراد موسى بن المغيرة أن يأخذ من خضر أرض موسى بن طلحة فقال لـه موسى بن طلحة إنه ليس في الخضر شيء ورواه عن الرسول ﷺ قال فكتبوا بذلك إلى الحجاج فكتب أن موسى بن طلحة أعلم من موسى بن المغيرة .

وفي رواية اخرى قال الحجاج صدق[23] .

فرواية الرجل لصالحه ، واحتمال أنه لا يريد أن يسلم ذلك للحجاج !! .

وقد روى هذا الحديث من طريق آخر عن أبي رجاء العطاردي عن ابن عباس واعتبره ابن الجوزي من الاحاديث الواهية[24] .

وبالاضافة إلى ما ذكره المحدثون من توهين سند هذه الاحاديث فقد نوقشت من جانب آخر .

(أ) إن المنع لأخذ الخضروات محمول على عدم تسلم جباة الزكاة لها لأنها لا تصبر ويلحقها الفساد ، فالممنوع قبضها لبيت المال لعدم إمكانية استفادته منها أما

(22) تفسير القرطبي ج 3 ص 2538.
(23) الخراج - يحيى بن آدم القرشي ص 147 .
(24) العلل المتناهية في الاحاديث الواهية عبد الرحمن بن الجوزي ج 2 ص 498 ط دار الكتب العلمية .

أصحابها فيزكونها يوم حصادها ويعطون الحق لمن حضرهم من الفقراء[25] .

(ب) يقول ابن العربي : فان قيل لم ينقل عن النبي ﷺ أنه أخذ الزكاة من الخضر لا بالمدينة ولا خيبر قلنا كذلك عول أصحابنا (المالكية) .

وتحقيقه أنه عدم دليل لا وجود دليل .

فان قيل لو أخذ لنقل ، قلنا وأي حاجة إلى نقله والقرآن يكفي عنه[26]فابن العربي يرى أن القرآن امتن علينا بما أخرجه الله لنا من الارض سواء كان قوتاً يدوم ويدخر ، أو فاكهة خضرة للاستمتاع بها وتسويغ غيرها من الطعام ونحن قد أمرنا بأن ننفق من طيبات ما كسبنا ومما أخرج الله لنا من الارض فيشمل كل ذلك ولا يمكن قصره على ما يقتات ويدخر وحده قال « فان قيل إنما تجب الزكاة في المقتات الذي يدوم فأما الخضر فلا بقاء لها ولذلك لم تؤخذ الزكاة من أخضرها وإنما أخذت من يابسها قلنا إنما تؤخذ الزكاة من كل نوع عند انتهائه باليبس . واذا كان التمر لا ييبس والعنب لا يتزبب ، ولو لم تكن الفاكهة الخضرية أصلاً في اللذة ولا ركنا في النعمة فما وقع الامتنان بها في الجنة ، الا تراه وصف جمالها ولذتها فقال : ﴿ فيها فاكهة ونخل ورمان﴾ فذكر النخل أصلاً في المقتات والرمان أصلاً في الخضروات »[27] .

فابن العربي يرجح رأي أبي حنيفة الذي أوجب فيها الزكاة ، ويظهر أن ما ذهب إليه الجمهور لا توجد له حجة قوية تؤيده .

مع جمهور الفقهاء : ـ

لقد رأينا أن جمهور الفقهاء يخرجون الفواكه والخضروات مما تجب فيه الزكاة وأنهم استدلوا على ذلك بأحاديث مرسلة لم تصح من حيث السند بشهادة اهل الحديث أصحاب الدراية بهذا الفن من جهة ، كما أنها قابلة للتخريج على وجه لا يسقط الزكاة من جهة ثانية ، ولأنها لا تكال كالحبوب فقد اقتصر تحديدهم لما تجب

---

(25) انظر هامش الحجة على أهل المدينة ج 91 ص 507 وبدائع الصنائع ج 2 ص 59 .
(26) أحكام القرآن ج 2 ص 761 .
(27) نفس المصدر ج 2 ص 760 .

فيه الزكاة في نطاق ما يتخذه الانسان قوتاً أساسياً . مع إضافة قيود اخرى عند بعضهم .

وبهذا تكون الأنواع الثلاثة ـ القمح والشعير والتمر ـ أساساً ثابتاً عند الجميع وتضيف إليها كل مدرسة أنواعاً شاعت في بيئتها كمادة غذائية معتادة ، وقد تكون المادة المضافة مما شملتها نصوص الآثار عن كبار الصحابة ، كما قد تكون من قبيل القياس على المواد المتفق عليها .

ولقد كان التضارب بين اختيارات الفقهاء يجعل الخروج برأي قاطع في هذا الشأن أمراً عسير المنال .

كما يجعل انطباق القاعدة التي وضعتها كل مدرسة على الانواع المنصوص عليها أمراً غير منضبط كما سنرى .

فمدرسة مالك بن انس واصحابه جعلت الأساس الذي تبني عليه إيجاب الزكاة هو الأقتيات والادخار .

وعلى ذلك أوجبوها في :

1 ـ الحنطة ، والشعير ، والتمر ، والذرة ، والدخن ، والارز ، والسلت ، والعلس .

2 ـ العدس ، والجلبان ، واللوبيا ، والفول ، والحمص ، والباسيليا .

3 ـ الترمس .

4 ـ الجلجلان ، الزيتون ، حب الفجل الاحمر ، وحب القرطم .

5 ـ الزبيب ، والتين[28] .

ويلاحظ أن المجموعة الاولى شملت ما يقتات كمادة أساسية لطعام الانسان .

---

(28) انظر الموطأ بشرح الزرقاني 2 ص 130 وما بعدها .
انظر تفسير القرطبي ج 3 ص 2539 .
والكافي لابن عبد البرج 1 ص 304 وما بعدها ط مكتبة الرياض الحديثة .
والمنتقي ،ابو الوليد سليمان بن خلف الباجي ج 2 ص 171 ط دار الكتاب العربي .

بينما شملت المجموعة الثانية ما يعتبر مصلحاً للطعام ولا يتخذ مادة غذائية وحده . والمجموعة الثالثة لا تستعمل كمادة غذائية ولا كمساعد في الغذاء لان الترمس نبات مر ويؤكل تسلية كبذور البطيخ والقرع بعد معالجته بالملح والماء وهو شيء من التفاهة بمكان .

والمجموعة الرابعة تستعمل من أجل زيتها غالباً وهم يقولون يزكى الزيت إذا كان الحب خمسة أوسق فاكثر مهما كان مقدار الناتج وإن لم يكن له زيت زكي الثمن .

وحب الفجل الأحمر من الحبوب المنقرضة في هذا العصر ، ويقول ابن حزم إن زيته يستعمل في الإضاءة وغير صالح للأكل .

وحب القرطم لعله يستعمل لزيته كعباد الشمس .

والمجموعة الخامسة كان مالك رحمه الله في المدينة يقصر الزكاة منها على الزبيب ولا يرى زكاة في التين ، ولكن أهل الاندلس الذين يعرفون استعماله قوتاً مدخراً ببلادهم أضافوه إلى ما تجب الزكاة فيه .

والزبيب الذي تجب فيه الزكاة هو مقتات من غير شك ومدخر من غير نزاع ولكن هل يقتات وجبة مستقلة كما يقتات التمر ؟

ربما كان في ذلك العصر أما في عصرنا فهو نوع من الفاكهة الكمالية شأنه شأن القراصية ـ البرقوق المجفف والمشمش ـ وهم يوجبون الزكاة فيه دونها .

وتبقى بعد ذلك قائمة طويلة مما تنطبق عليه نفس القاعدة التي شملت الأنواع الخمسة السابقة منها:

اللوز ، حب المشمش ، الفول السوداني ، فول الصويا ، عباد الشمس والصنوبر ، والفستق والبندق ، ولب القرعيات ـ الذي يستعمل في المكسرات والخروب والقصطل . . الخ .

والشافعي يرى أن الزكاة فيما يزرعه الآدميون وييبس ويدخر ويقتات مأكولاً خبزاً أو سويقاً أو طبيخاً ، وبهذا يتفق في القاعدة العامة مع المدرسة السابقة ويخرج منها أربعة أصناف وهي : حب القرطم ، حب الفجل الاحمر ، الجلجلان ـ السمسم ـ والترمس، إذ قال عنه : ولا أعلم في الترمس زكاة ولا أعلمه يؤكل إلا

دواء أو تفكها لاقوتاً ، ولا زكاة في بصل ولا ثوم لانه أبزار أو أدام[29] .

فالبصل والثوم يقتاتان كمادتين مصلحتين للطعام وينطبق عليهما شرط الجفاف لامكانية الادخار ومع هذا أخرجهما لأنهما إدام مع أن القطنية كلها « الباسيليا واللوبيا الخ » هي إدام في أساسها.

وهناك بعض الاصناف تعتبر قوتاً أساسياً في بعض مناطق العالم وفقدت شرطاً فلا زكاة فيها وفقاً لهذه القاعدة ، اذ الموز المستعمل عصيدة ـ ماتوكي ـ في اوغندا مثلاً لا زكاة فيه لانه لا ييبس ! .

ومدرسة أحمد بن حنبل ترى أن الزكاة تجب فيما جمع الأوصاف التالية :

الكيل ، والبقاء ، واليبس ، مما ينبته الآدميون سواء كان للقوت الرئيس أو ما يصلحه فهي واجبة في الحبوب السابقة وزادوا مصلحات الطعام مثل : الكسبرة ، الكمون والكراوية ، والبذور كبذر الكتان والقثاء والخيار وحب الرشاد ، ووافقوا المالكية في حب الفجل والقرطم وخالفوهم في إخراج التين من الزكاة وإيجابها في حب المشمش واللوز والفستق والبندق كما أخرجوا الجوز لأنه يعد ولا يكال ، وفي الزيتون روايتان عن أحمد وافق في إحداهما قول مالك، واعتبره من الخضروات في الاخرى[30] .

محمد بن الحسن الشيباني وأبو يوسف

وافقا مدرسة « أهل المدينة » مالك وأصحابه في الأنواع الواجب فيها الزكاة مع بعض التعديلات .

قال محمد إذا كان العنب لا يجفف لا زكاة فيه وكذلك التين .

وزادا العصفر والكتان تبعاً لبذورهما إذا بلغت خمسة أوسق ، بينما اعتبرا حب القنب دون خيوطه لأنها لحاء كلحاء الشجر ولا زكاة فيه .

وزادا الصنوبر ، والكمون والكراوية ، والخردل دون الحلبة لأنها دواء واستعمالها محدود .

---

(29) الام ـ الامام الشافعي ـ ج 2 ص 29 وما بعدها .

(30) المغني لابن قدامة ج 2 ص 449، 553 ط/ .

وزادا قصب السكر والقطن والزعفران وفي تقدير النصاب اختلفا .

قال محمد تؤخذ الزكاة إذا بلغ الناتج خمسة أمثال ما يقدر به ذلك الناتج فالزعفران مثلاً قد يقدر بالكيلو غرام فإذا بلغ خمسة كيلو غرامات وجبت زكاته والقطن والسكر بالقنطار مثلاً .

وأبو يوسف قال ينظر لقيمة المحصول وتقارن بنصاب أدنى ما تجب فيه الزكاة من حبوب سعرا ، فإذا بلغ الناتج مائة دينار مثلاً ونصاب الشعير يساوي هذا المبلغ أو ينقص عنه وجبت الزكاة فيه وأخرجت وفقاً للنسبة المطلوبة تبعاً لطريقة الري كما سبق .

وزاد أبو يوسف الحناء « وقصب الذريرة وهو وان لم يؤكل فله ثمرة ومنفعة » .

وزاد محمد البصل لأنه حب يدخر ويقتات .

ونظرة سريعة على رأيهما توضح أن المقصود عندهما هو وجود المنفعة وليس القوت والادخار.

والزيدية لا يرون في المزروعات زكاة إلّا في البر والشعير والتمر والزبيب والذرة[13] « ولا زكاة عندهم في الخضروات لما يرويه زيد بن علي عن أبيه عن جده عن علي عليهم السلام ليس في الخضروات صدقة»[32].

والإمامية : لا يرون زكاة في المزروعات إلا في الحنطة والشعير والتمر والزبيب وتستحب في الثمار وغيرها مما أنبتت الارض حتى الاشنان دون الخضر والبقول كالقت والباذنجان والخيار والبطيخ » .

وهم لا يرون الزكاة واجبة في العلس والسلت وإن أشبها الشعير والقمح والارز والعدس والماش[33] .

« ونقل صاحب البحر عن الباقر والصادق أنه يعتبر النصاب في التمر

---

(31) الروض النضير ـ شرف الدين الحسين بن أحمد السياغي ج 2 ص 621 ط مكتبة المؤيد بالطائف .

(32) نفس المصدر ص 629 ومسند الامام زيد ص 174 ط دار الكتاب العلمية .

(33) تحرير الوسيلة ،الامام الخميني ج 1 ص ٤٢٣و١٣ه وما بعدها .

وشرائع الاسلام ـ ابو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسين ج 1 ص 152 وما بعدها ط دار الاضواء بيروت .

والزبيب والبر والشعير إذ هي المعتادة فانصرف إليها ، فهو قصر للعام على بعض ما يتناوله بلا دليل»[34] .

تلك هي جـولتنا الثقيلة المملة خـلال النصـوص والاختـلافـات في وجهـات النـظر تتبعنا مـا فيها دون سـأم أو مـلل حتى نصل بـالقارىء المتـدين الذي يحتـرم نصوص الفقهاء على اعتبارها ديناً يجب اتباعه حتى يتضح الفرق بين نصوص الدين واجتهادات البشر القابلة للخطأ والصواب .

فجمهـور الفقهـاء الـذين وضعـوا قـواعـد القـوت ، واليبس ، والكيـل ، والادخار استنتاجاً من دليل غير مسلم وعارضـوا تعميم أبي حنيفة يقـولون إن هـذا الشيء من الفـواكه أو الإدام فـلا زكاة فيـه وكـأن هـذه خلقهـا الله لـلأغنيـاء دون الفقراء ولا حق لهم في الاستمتاع بالفاكهة والإدام ويكتفي الفقهاء بالصدقة العامـة منها وهي ما يعطيه الغني بدافع المروءةوقد تكون ملء اليد إن وجد الدافع ! ! .

بل الأعجب من هذا أن نرى فقيهاً كبيراً كابن قدامه وهو يقصر الـزكاة عـلى التمر والزبيب والحنطة والشعير يقول « وغير الاربعة لا نص فيها ، ولا إجماع ، ولا هو في معناها في غلبة الاقتيات بها وكثرة نفعها ووجـودها فلم يصلح قيـاسها عليهـا فتبقى على الأصل »[35] .

فهو على هذا يرى أن الأصل براءة المال من حق الفقير فيـه إلا إذا وجد نص يسمي كل صنف على حدة ! .

ناهيـك عن أن نصف سكـان العـالم يـأكلون الارز والـذرة ولا نص فيهـما عنده ! .

إنها اجتهادات لعصر غير عصرنا .

وماذا بعد . . . ؟

إن هذه الجولة قد تكون سبباً في تشـويش ذهن القارىء أكثـر من مساعـدته على الوصول إلى رأي تطمئن إليه نفسه .

---

(34) نيل الاوطارج 4 ص 203 .

(35) المغني ج 2 ص 550 و 449 ط دار الكتاب العربي .

لذلك يجب أن نحدد معه العناصر الأساسية في الموضوع .

منطلقين من الأدلة التشريعية وهي قسمان :

الأول : الآيات القرآنية .

(أ) ﴿ خذ من أموالهم صدقة . . . . . ﴾ .

(ب) ﴿ انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ﴾ .

(ج) ﴿ كلوا من ثمره إذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده ﴾ .

وواضح أن الآية الأولى : تفرض الزكاة في الأموال دون تخصيص لنوع منها .

والآية الثانية : ذكرت ما اكتسب بصورة عامة والمُخْرَج من الارض دون تخصيص لنوع منه .

والآية الثالثة : حددت نوع المخرج دون التعرض لمقدار المخرج منه أو مقدار المخرج .

الثاني : الأحاديث .

تعرضت السنة إلى مقدار المال الذي تجب فيه الزكاة « . . . ليس في ما دون خمسة أوسق صدقة » .

وإلى مقدار المخرج بأنه العشر أو نصف العشر « . . في ما سقت السماء العشر . . » .

والحديثان تلقتهما الجماهير العظمى من المسلمين بالقبول وعملت بهما مئات السنين .

وليس الأخذ بالحديثين ومخالفة أبي حنيفة في الأول لمجرد مجاراة الجمهور ولكن لأن القرآن نفسه يجعلنا ننهج هذا السبيل ، ونرفض رأي أبي حنيفة ومن معه وداود بن علي في أن الصدقة في القليل والكثير .

يقول الله تعالى : ﴿ ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو ﴾ (219) البقرة .

ويقـول : ﴿ خـذ العفـو وأمـر بـالـعـرف واعـرض عن الجـاهلين ﴾ (199) الأعراف .

فالنفقة تكون من المال الزائد عن الحاجة الضرورية ، وليس من القليل .

والرسول مأمور بأن يأخذ الاموال الزائدة ليردها على الفقراء . .

وهـذا يقتضي أن يكـون لـوجـوب الـزكـاة حـد أدنى يجب أن يصله المـال ، بالإضافـة إلى أن جميع ما تجب فيه الزكاة مقدر لأنه مال ، وهذا منه فينبغي أن يقدر حتى لا يعطي الزارع حفنة من محصوله ولو كثر ويقول أنه أعـطى الزكاة ، وحتى لا نشطط فنلزم من ينتج حزمة جزر بإخراج الزكاة منها ، وهي لا تسد رمقه .

وزكاة المزروعات حق ثابت للفقراء والقرآن يقـول ﴿ . . والذين في أمـوالهم حق معلوم للسائل والمحروم ﴾(25) المعارج .

وهـذا الحق أصبح معلومـاً بتحديـد الرسـول له كـما أصبحت كيفية الصـلاة معلومة بفعله وتوجيهه .

ومن هـذا نصل إلى القـول بوجـوب زكاة الفـواكـه والخضـروات وقـد رأينـا الخلاف حولها وإن ما فهمه أبو حنيفة من عموم ما تخرجه الارض مما هـو ناتـج عن فعل الانسان وقصده تجب فيه الزكاة وأنه أقوى حجـة لعموم ﴿ . . . ومما أخرجنـا لكم من الأرض ﴾ وإن الأحاديث الواردة في العفـو عنها لم تصلح دليـلاً لتخصيص هذا العموم من جهة ، ولأن التخصيص لا تظهـر له حكمـة ولا تدعـو إليه حـاجة تشريعية .

فما ينتجه الانسان من زراعته يعتبر مالاً ، وما دام كذلك فلا بـد له من حـد أدنى ـ نصاب ـ كبقية الامـوال وهذا هـو الذي يتحقق معـه العفو ـ الـزائد ـ ، وفي المال حق معلوم للسائل والمحروم .

وبهذا نكون قد اخذنا بجميع النصـوص الثابتـة دون الحاجـة إلى ترك بعض الأدلة أو مخالفة شيء منها .

ومن هنا أيضاً نصل إلى التعميم لوجوب الزكاة في جميع المزروعات لـلانتفاع دون قصـر ذلك عـلى ما يبس أو يكـال ويـدخـر ، لان هـذا الضـابط استنتـج من الـروايات التي رفضهـا الترمـذي ، فضـلاً عن أن مخـرجـات الارض فيهـا فـوائـد

وعائدات تفوق المأكولات وحاجة البطون .

بالإضافة إلى أن الآخذين بهذا قد اضطربوا في التطبيق ، كما أوجبوا الزكاة في أمور تافهة وتركوا ما هو أكثر عائداً اقتصادياً وأنفع للفقراء.

والناس في هذا العصر يوجهون الزراعة توجيهاً استثمارياً من أجل زيادة الدخل أكثر من كونها ذات هدف غذائي ووظيفة حيوية لإشباع الحاجات الضرورية فاللوز أكثر عائداً وأسهل في الجمع من الزيتون ، والخضروات والفول السوداني والفلفل أفضل من الشعير من هذه الناحية ، وسعر الشوفان أغلى من القمح ، وزراعة الخيار في البيوت الزجاجية أغنت المزارعين عن تأبير النخيل .

فلو أعفيت هذه من الزكاة لعطلت هذه الفريضة ، وفقد المال دوره في المجتمع الإسلامي.

ولعموم قوله ﴿ . . . ومما أخرجنا لكم من الأرض ﴾ لو زرع المسلم التبغ لوجبت الزكاة فيه لأنه من مخرجات الارض .

ولا يرد هذا الرأي بأن الدخان مختلف في حليته فهو كسب خبيث والقرآن يقول ﴿ ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ﴾ لان هذه الآية في النهي عن إعطاء الفقراء من الأصناف الرديئة والاحتفاظ بالجيدة بدليل أن الآية ختمت بقوله﴿ ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه ﴾ .

وهذا الرأي ليس جديداً لا سابقة له فقد روي عن ابراهيم النخعي والحسن بن صالح أن أهل الذمة إن تاجروا بالخمر والخنازير يؤخذ منهم قيمة العشر وهو مبلغ مضاعف أما غيرها فيؤخذ منهم نصف العشر[36] .

وفي هذا ضمان لحق الفقراء في المال وقفل للباب أمام المتهربين من الزكاة .

وليس من الدين أن تزرع شيئاً مختلفاً في جوازه لتنمي مالك ، وترفض زكاته بحجة عدم حليته ، ! .

فالزكاة حق في مال حاضر ، وانت وحدك المسئول عن طرق جمعه ونمائه .

وليس صحيحاً أن يقال إذا كانت الخضروات والفواكه لا تزكى كبقية

---

(36) انظر الخراج ـ يحيى بن آدم القرشي بتحقيق أحمد محمد شاكر ص 68 وما بعدها ط/ دار المعرفة .

الحبوب فإنها تزكى إذا اجتمع من ثمنها نصاب مالي كبقية النقود .

لأن هذا يضيع حق الفقراء الواجب على الفور فضلاً عن أن الأموال النقدية لا تزكى إلا اذا مر عليها الحول وكانت نصاباً ، وهذا يتيح الفرصة للمتهربين من الزكاة بصرفها قبل الموعد بحجة إصلاح المزرعة وتطويرها بطريقة عصرية !! .

أما كيف تخرج الزكاة منها فلعلنا نستفيد من رأي أبي يوسف الذي يرى القيمة هي المقياس فإذا بلغت ما يعادل سعره خمسة قناطير من الشعير بسعر السوق وجبت فيها الزكاة ويخرج العشر أو نصفه ويعطى حق الفقراء نقداً وهو رأي قيل به من قديم .

وغني عن القول أن علماءنا الأوائل رحمهم الله جميعاً ورضي عنهم قد بذلوا جهدهم في الوصول إلى الحق وحل مشكلات عصرهم ، وما طلب منا احد منهم اتباعه والالتزام برأيه ، فلنا أن نأخذ من آرائهم ما وافق الصواب وأن نرفض ما عداه فنصوص الدين ثابتة خالدة ، واجتهادات البشر لا تلزم إلا إصحابها ، وقابلة لإعادة النظر فيها إذا اقتضت المصلحة وظروف الزمان والمكان غيرها .

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل .

الأرض والماء في القرآن

الدكتور الطّاهر أحمد يحيى

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ إن في السّموات والأرض لآيات للمؤمنين ﴾[الجاثية : 3].

المقدمة

الحمد لله أحمده تعالى وأستعين به وأستغفره وأتوب إليه وأعوذ به من شرور النفس ومن سيئات الأعمال وأستهديه وأتوكل عليه وأصلي وأسلم على أشرف خلقه سيد الأنبياء والمرسلين محمد بن عبدالله النبي الأمي الأمين وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه وسار على نهجه وسلك طريقه إلى يوم الدين. قال الله تعالى : ﴿ ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مُدَّكر﴾ [القمر: 17].

فبهدي من الله سبحانه وتعالى وبتوفيق من عنده قمت بتجميع هذه المجموعة المختارة من الآيات الكريمة من الذكر الحكيم والتي تخص موضوع الأرض والماء وما يتعلق بهما من

مكونات وما يخلق فيهما ومنهما من مخلوقات ، وقد استخرجتها من كتاب الله الكريم الـذي لا يأتيـه الباطـل من بين يـديه ولا من خلفـه تنزيـل من حكيم حميد ومـرتبة حسب ورودها في المصحف الشريف .

وقد بدأت هذا العمل الطيب بداية مباركة بإذن من الله وبعون منه تعـالى إنه نعم المولى ونعم المعين واضعاً في مخيلتي مجموعـة من الاعتبارات والمـلاحظات ألفت إليها إنتباه أخي القارىء الكريم قبل أن يبدأ في قراءة هذا الكتاب البسيط المتواضع لعل الله أن ينفع به وهي :

(أ) لم يتم إستخلاص الآيات التي تصف الأرض ومشاهدها يوم القيـامة ومـا سيطرأ عليها من تغيرات آنذاك ، مثال ذلك قـوله تعـالى : ﴿ وإذا الأرض مُدَّت ، وألقت مـا فيهـا وتخلت ، وأذنت لـربهـا وحُقَّت ﴾ [الأنشقـاق : 3-5]. وكقـولـه تعـالى : ﴿ يوم تـرجف الأرض والجبال وكـانت الجبال كثيباً مهيلاً ﴾ [المـزمـل : 14]. على أنها مواضيـع لا تمس حياتنـا اليوميـة أي الدُّنيـوية ولا تعـالج قضـاياهـا الحياتية علاوة على أن الوصف قد يكون فوق طاقتنا وتصورنا البشري المحدود فهي إذا قد لا يهمنا سـردها في هـذا المقام وإن كـانت ولا شك تهمنـا في الغد وكفى بهـا واعظاً .

(ب) لم يتم استخـلاص الآيات التي ذكـرت فيها الأرض إستـدلالاً أو إشارة إلى خلق الله تعالى وعظمته دون التطرق إلى وصف أو تكوين أو احتواء لمـا عليها أو فيها مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ ربِّ السمٰوات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكـون منـه خطابـاً ﴾ [النبأ : 37]، وقـوله تعـالى : ﴿ الذي لـه ملك السمٰوات والأرض والله على كل شيء شهيد ﴾ [البروج: 9].

(ج) لم يتم استخلاص الآيات التي ذكر فيها الماء استدلالاً ووصفاً لماءٍ غير الماء الـذي نشربـه أو نستعمله لسقي المزروعـات والحيوانـات مثال ذلـك قولـه تعالى : ﴿ فلينـظُر الإنســان ممَّ خلق ، خلق من مــآءٍ دافق ، يخـرج من بــين الصـلب والتـرآئب ﴾ [الطارق : 5 -7] وقـوله تعـالى : ﴿ وهو الـذي خلق من المـآءِ بشـرا فجعله نسباً وصهراً وكان ربك قديرا ﴾ [الفرقان: 54]. حيث يقصد بالماء في هذه الآيات السائل المنوي أو ما يعرف بـالحيوانـات المنويـة التي تخرج من الـذكر لتلتقي بالبويضة الأنثوية كما هو ليتم التلاقح أو التزاوج .

(د) لم يتم استخراج الآيات التي تمس الأرض بشكل غير مباشر بالرغم من احتوائها على معناها أو مدلولها مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ والذي أخرج المرعى ، فجعله غثاءً أحوى ﴾ [الأعلى : 4-5]. والمعهود أن أصناف النباتات والمزروعات لا تخرج إلاَّ في الأرض أو على الأرض، بل يستلزم توفر التربة الجيدة والمعطاءة حتى يتم النمو والانتاج الجيد . وقد يراد من عدم ذكر الأرض هنا الشمولية في الخلق متى شاء سبحانه وكيف شاء ، فهو الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى والذي أخرج المرعى ثم بعد ذلك وبقدرته التي لا يضاهيها شيء جعله غثآءً أحوى قال ابن عباس : معناه هشيماً متغيراً . كما قد تعني هذه الآيات إمكانية إخراج الزرع والنباتات بصفة عامة في الأرض وفي غير الأرض والله أعلم . وليس في ذلك ما يدعو إلى الشك ولا غرابة في ذلك فقد تمكن العلماء من زراعة بعض النباتات في محاليل مغذية لا تحوي تربة وليس ثمت اتصال بين النباتات المزروعة والأرض ولله المثل الأعلى فهو سبحانه وتعالى قادر على كل شيء وهو الذي يقول للشيء كن فيكون .

(هـ) لم يتم استخلاص أو استخراج الآيات التي لم يذكر فيها اسم الأرض مباشرة رغم ذكر ما يدل عليها ويشير إليها مثل الحجارة وهي جزء من الأرض كقوله تعالى : ﴿ بحجارة من سجيل ﴾ [الفيل 4]. أو الطين وهي إحدى مكونات الأرض كما في قوله تعالى : ﴿ لنرسل عليهم حجارة من طين ﴾ [الذاريات : 33] .

فالحجارة والطين جزء من الأرض ولكن الغاية من عدم استخراجها هنا هو استعمالها في هذه الآيات لأغراض أخرى غير الأغراض الزراعية فهي في هذه الأحوال أداة حرب أو سلاح لصد الأعداء من الكفرة والمشركين دفاعاً عن حرمات الله وعن دين الله .

كما لم يتم استخراج الآيات التي لم يذكر فيها الماء مباشرة أيضاً رغم ذكر ما يدل عليه مثل الأنهار في قوله تعالى : ﴿ أيود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهر له فيها من كل الثمرات ﴾ [البقرة: 266] وقوله تعالى : ﴿يرسل السماء عليكم مدراراً، ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جناتٍ ويجعل لكم أنهاراً﴾ [نوح : 11 ,12]. أو المطر في قوله تعالى : ﴿ ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل

فـآتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فـطل والله بما تعلمـون بصير﴾ [البقـرة : 265]. والوابل يعني المطر الشديد ، والطل هو الرذاذ وهو اللين من المطر.

(و) كـما لم يتم استخلاص الآيـات التي ذكرت فيهـا الأرض بمعنى الكـون أو العالم مثل قوله تعـالى : ﴿ هو الـذي خلق لكم ما في الأرض جميعـاً ثم استوى إلى السمآء فسوّاهن سبـع سمٰوات وهـو بكل شيءٍ عليم ، وإذ قـال ربك للملٰئكـة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدمآء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم مالا تعلمون﴾ [البقرة : 29-30]. إلاّ ما ارتبط منها بآيات أخرىَ كما جاء في الآية 56 من سورة الأعراف كما سيأتي .

إلاّ أنني مـع ذلك كله أعتـرف والاعتراف فضيلة أنني وفي كثـير من الأحيـان أعجز عن الفصل بـين هذه المعـاني كلها لأنـه قد تحمـل آية أكـثر من معنى وتكون عملية الفصل بين هذه المعاني صعبة جداً أو غير ممكنة لشخص غير متخصص أسأل الله أن يغفر لنا هذا التقصير وأن يعلمنا منه ما جهلنا ويذكرنا منه مـا نسينا إنـه نعم المولى ونعم المجيب .

كما لا يفوتني أن أُذكِّر أخي القارىء الكريم أنني قد قـدمت على هـذا العمل وكنت أقصد من ورائه تحقيق ثلاثة أهداف رئيسية هي :

أولاً : ليسهـل عـلى المختصـين في مجـال علوم الأرض والمـاء وغيـرهم من المهتمين أيضاً الإستـدلال بهذه الآيـات في مواطن الاستـدلال وللاطـلاع عليها كلما لزم الأمر بسهولة ويسر دون عناءٍ وتعب .

ثانياً : فهم هذه الآيات ومعانيها فهماً جيداً وصحيحاً من خلال مـا تيسر من شـرح بسيط وموجـز لمعاني الكلمـات الذي الحقتـه بها وجمعتـه من بعض التفاسـير والكتب التي بين يدي .

ثالثاً : إفساح المجال للمزيد من التـذكر والتفكـر في كتاب الله الكـريم لكي تتسع المدارك وتتفتح بذلك آفاق جديدة من العلم والمعرفة وتكون دافعاً للمزيد من البحث والتنقيب ومشجعاً للاستنتاج والاستنباط لأن الله سبحـانه وتعـالى قد جعـل التفكـير في عظمـة خلقه ضـرباً من ضـروب العبادة يتقـرب بها العبـد إلى ربه قـال تعالى : ﴿ قل انظروا ماذا في السموات والأرض ﴾ [يونس : 101]. وهـذا الأمر التعبـدي قد فتـح لكثير من العلماء الأجـلاء وللناس كـافـة بـاب التفكـر والتـذكـر

والبحث والاستدلال ورسم لنا طريقاً واضحاً ونيِّراً لاستخدام عقولنا . وإيماناً مني بأن أبواب المعرفة يجب أن تكون مفتوحة على مصراعيها لكل من أراد أن يتدبر أو يتذكر لأن القرآن العظيم هو كتاب الله وهو المعجزة الخالدة الذي أيد الله به نبيه محمد بن عبدالله النبي الأمي والذي غير به النفوس وأحيا به القلوب وأنار به البصائر وربى به الجماعة وكون به أمة الإسلام ودولة القرآن ، ولم يُعرف لكتاب من الكتب مثل ما عُرِف عن هذا الكتاب العظيم من سمو الموضوع وسحر البيان وقوة التأثير . ولقد شاء سبحانه وتعالى أن يجعل أبواب المعرفة مفتوحة قال تعالى : ﴿ وما أوتيتم من العلم إلاَّ قليلاً ﴾ [الإسراء : 85].

قال تعالى : ﴿ وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ﴾ [البقرة : 11]. لقد ذكر القرآن الكريم الأرض في آيات كثيرة وبالرغم من أنني قد أشرت في المقدمة إلى أنني سوف لن أقوم باستخلاص الآيات التي ذكرت فيها الأرض بمعنى الكون أو العالم وهي قد تكون في هذه الآية كذلك إلاّ أن المعنى العظيم لهذه الآية الكريمة قد شدني إليها وهزني هزاً عنيفاً كان لابد لي معه أن أفتتح بها لأنها أول آية في المصحف الكريم تذكر فيها الأرض وليس هذا فحسب بل إن المعنى الذي تحمله هذه الآية والشمولية التي تتميز بها جدير بالوقوف عندها والتذكير بها .

فالافساد في الأرض له عدة أوجه ويمكن أن يتم بشتى الطرق والأساليب فمن انتشار الفساد والفوضى وكثرة المعاصي من كذب وخداع وغيبة ونميمة وسلب ونهب وأكل أموال الناس بالباطل ناهيك عن أولئك الذين يتبجحون ويتبررون بالصلاح وهؤلاء كثيرون في عصرنا هذا والسبب في ذلك كله هو إختلال الموازين والقيم ومتى اختلت موازين الإخلاص والتجرد في النفس اختلت القيم والأخلاق فاختلط الحابل بالنابل وظهر الفساد في البر والبحر وأصبح المعروف منكراً والمنكر معروفاً في ميزان الأغلبية وفي أعين الكثيرين وتبقى الفئة المؤمنة الصادقة هي الأقلية والمغلوبة على أمرها .

كما يفسر علماء الأرض أو المتخصصين في مجال الزراعة مثلاً الإفساد في الأرض بالخروج بها عن نظامها الطبيعي أو استغلال مواردها إستغلالاً سيئاً مما يؤدي إلى تلف الأرض أو إجهادها فتصبح عديمة الفائدة وغير قادرة على العطاء الجيد والإنتاجية المطلوبة وهو ما يسمونه « بالتصحير أو التصحر ». كل ذلك بحجة

الإصلاح والتعمير وهم قد يكونون في ذات الوقت أبعد ما يكون عن أهدافهم إما لجهلهم أو تعقبهم الأعمى وعنادهم الأحمق أفلا يتدبرون؟؟

وقال تعالى : ﴿ الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وأنزل من السماء مآءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ﴾ [البقرة : 22].

وقال تعالى : ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السمآء فسوَّاهن سبع سمٰوات وهو بكل شيء عليم ﴾ [البقرة: 29].

قال تعالى : ﴿ ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين ﴾ [البقرة : 36].

وقال تعالى : ﴿ وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا إضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عيناً قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين ، وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثآئها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير ﴾ [البقرة : 60-61].

والبقل أي البقوليات والقثاء والعدس والبصل فهي جميعها معروفة ومعهودة وقال بعض المفسرين الفوم الحنطة وهو البر الذي يعمل منه الخبز وقال بعضهم الحمص لغة شامية . ووقع في قراءة ابن سعود وثومها بالثاء وكذا فسره مجاهد في رواية ليث بن أبي سليم عنه بالثوم .

وقال تعالى : ﴿ قال إنه يقول إنها بقرةٌ لا ذلولٌ تثير الأرض ولا تسقي الحرث مُسَلمةٌ لا شية فيها قالوا آلئن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون ﴾ [البقرة : 71].

تثير الأرض أي تحرثها.

وقال تعالى : ﴿ ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهٰر وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون ﴾ [البقرة : 74].

لقد بات واضحاً للكثيرين اليوم كيف أن الانهار تتفجر من الأرض نتيجة ارتفاع ضغط الماء في الطبقات الأرضية وعرفت بعض النظريات المبنية عليها حركة

الماء داخل الأرض وعرف العلماء جيولوجية الأرض ودرسوا تكوين الطبقات السطحية والتحت سطحية وعرفوا بذلك كيف تتحرك المياه الجوفية وكيف تحدث عمليات تفجرها إلى السطح ثم لاحظوا حركتها على سطح الأرض الآف الكيلومترات كما عرفوا أيضاً كيف يستغلونها في ري المزروعات وسقاية الحيوانات وفي الأغراض المختلفة الأخرى بعد أن أنشأوا لها الحواجز والسدود والخزانات المختلفة الأشكال والأحجام لكي يتم التصرف فيها بمقدار وبطرق علمية حديثة ودقيقة .

كما عرفوا كيف أن الأرض تتشقق مكونة الينابيع والعيون الطبيعية كما درسوا تأثير الظروف الطبيعية المختلفة من حرارة وأمطار ورياح وغيرها على انهيار الأرض وانجرافها وأسباب حدوث الزلازل وأصبحت هذه الحقائق ماثلة أمام أعين الناس . وهذه مقارنة عظيمة ونتيجة واضحة لتلك القلوب غير المؤمنة وغير الخائفة من الله عزّ وجل والتي لا يخيفها الوعيد ولا يلينها الوعد فهي بذلك مثل الحجارة بل اتضح أنها أشد قسوة لأن الحجارة يمكن أن تلين وأن تتكسر أما النفوس الضالة والقلوب الخائرة الخاوية من الإيمان لا يمكن أن تعود إلى رشدها وتلين إلّا إذا ذاقت حلاوة الإيمان وعرفت الخوف من الرحمن .

وقال تعالى : ﴿ إن في خلق السمٰوات والأرض واختلف الّيل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السمآء من مآء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الريٰح والسحاب المسخر بين السمآء والأرض لأيٰت لقوم يعقلون ﴾ [البقرة : 164] .

تصريف الرياح يعني سرعة وحركة واتجاه الرياح من مكان لآخر .

وقال تعالى : ﴿ يآيها الناس كلوا مما في الأرض حللاً طيِّباً ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدوٌ مبين ﴾ [البقرة : 168] .

وقال تعالى : ﴿ يأيها الذين آمنوا انفقوا من طيبٰت ماكسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بأخذيه إلاّ أن تغمضوا فيه واعلموا أن الله غنيٌ حميد ﴾ [البقرة : 267] .

وقال تعالى : ﴿ إن في خلق السمٰوات والأرض واختلٰف الليل والنهار لأيٰت لأولي الألبٰب ، الذين يذكرون الله قيٰماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق

السمٰوات والأرض ربنا مـا خلقت هذا بٰطلاً سبحٰنك فقنـا عـذاب النـار ﴾ [آل عمران : 190, 191].

وقال تعالى : ﴿ ألم يروا كم أهلكنا من قبلهـم من قـرن مكنٰهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السمآء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهٰر تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين [الأنعام : 6].

مدراراً أي تدر المطر من حين لآخر .

وقـال تعالى : ﴿ وعنـده مفاتـح الغيب لا يعلمها إلاّ هـو ويعلم مـا في البـر والبحـر وما تسقط من ورقـة إلاّ يعلمهـا ولا حبـة في ظلمٰت الأرض ولا رطب ولا يابس إلاّ في كتٰب مبين ﴾ [الأنعام : 59].

وقال تعالى : ﴿ وهو الذي أنزل من السمآء مآءً فأخـرجنا بـه نبات كـل شيء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حباً متراكباً ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنٰت من أعناب والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشٰبه انـظروا إلى ثمره إذا أثمـر وينعه إن في ذلكم لآيٰت لقوم يؤمنون ﴾ [الأنعام : 99].

خضرا أي زرعاً وشجرا أخضر . متراكباً أي يركب بعضه بعضاً كالسنابل . القنوان جمع قنـو وهي عنوق الـرطب . دانية أي قـريبة وفي متنـاول اليد . مشتبهـاً وغير متشابه أي متشابه في الورق والشكـل الظاهـري قريب بعضـه من بعض لكنه متخالف في الثمار إما شكلاً أو طعماً أو كلاهما معاً ، ينعه أي نضجه .

وقـال تعالى : ﴿ قـال اهبطوا بعضكم لبعض عـدو ولكم في الأرض مستقـر ومتٰع إلى حين ، قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون﴾ [الأعراف : 24-25] .

وقال تعالى : ﴿ ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وادعوه خوفاً وطمعاً إن رحمت الله قريب من المحسنين ، وهو الذي يرسل الريٰح بشراً بين يـدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سُقنٰه لبلد ميت فأنزلنا به المآء فأخـرجنا بـه من كل الثمـرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكّرون ﴾ [الأعراف : 56, 57].

ثقالاً أي مثقلة لكثرة ما فيها من الماء وتكون هذه السحب في العادة منخفضة أي قريبة من الأرض لأنها محملة بالماء .

وقال تعالى : ﴿ وإلى ثمود أخاهم صٰلحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إلٰه غيره قد جاءتكم بينة من ربكم هذه ناقة الله لكم ءاية فذروها تأكل في أرض الله ولا تمسوها بسوءٍ فيأخذكم عذاب أليم ، واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوّأكم في الأرض تتخذون من سهولها قصوراً وتنحتون الجبال بيوتاً فاذكروا آلاء الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين ﴾ [الأعراف : 74,73].

وقال تعالى : ﴿ إذ يغشيكم النعاس أمنة منه وينزل عليكم من السمآء مآءً ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام﴾ [الأنفال : 11].

وقال تعالى : ﴿ إن في اختلٰف الليل والنهار وما خلق الله في السمٰوات والأرض لأيٰت لقوم يتقون ﴾ [يونس: 6].

وقال تعالى : ﴿ إنما مثل الحيٰوة الدنيا كمآءٍ أنزلنه من السمآء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعٰم حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وأزينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتٰها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلنٰها حصيداً كأن لم تغن بالأمس كذلك نفصل الآيٰت لقوم يتفكرون ﴾ [يونس: 24].

حصيداً أي يابساً بعد الخضرة والنضارة .

وقال تعالى : ﴿ وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهٰرا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار إن في ذلك لآيٰت لقوم يتفكرون ، وفي الأرض قطع متجاورات وجنٰت من أعنٰب وزرعٍ ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بمآءٍ واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لأيٰاتٍ لقومٍ يعقلون ﴾ [الرعد : 4,3].

مد الأرض أي جعلها متسعة وممتدة طولاً وعرضاً ، وفي الأرض قطع متجاورات أي أراضٍ يجاور بعضها البعض وقد يفسر ذلك باختلاف ألوان بقاع الأرض فهذه ترب حمراء وهذه بيضاء وهذه صفراء وهذه سوداء وهذه محجرة أو حجرية وهذه صخرية وهذه ملحية وهذه سميكة أو عميقة وأخرى ضحلة وهكذا والكل متجاورات منها ما هي طيبة تنبت ما ينفع الناس ومنها ما لا تنبت شيئاً ربما نتيجة الاختلاف في القوام أو البناء أو الخصائص الطبيعية والكيميائية الأخرى لهذه الأراضي وظروف التكوين وحسب ما تعرضت له هذه الأراضي من عوامل

مختلفة . والصنوان هي الأصول المجتمعة في منبت واحد كالرمان والتين وبعض أنواع النخيل ونحو ذلك، وغير الصنوان ما كان على أصل واحد كسائر الأشجار ومنه سُمي الرجل صنو أخيه كما جاء في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال لعمر بن الخطاب رضي الله عنه : (أما شعرت أن عم الرجل صنو أبيه) هكذا من كلام ابن كثير.

وقال تعالى : ﴿ أنزل من السمآء مآءً فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ومما يوقدون عليه في النار ابتغآءَ حلية أو متٰع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والبٰطل فأما الزبد فيذهب جفآءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال ﴾ . [الرعد : 17].

الزبد هو الرغوة التي تطفو على سطح الماء وهو لا ينتفع به بل يضمحل أو يتفرق على جانبي الوادي أو قناة الري أو النهر أو يعلق بالشجر أو بالعشب أو ينسفه الريح نظراً لخفة وزنه . رابياً أي عالياً . جفآءً أي هباءًا منثوراً .

وقال تعالى : ﴿ الله الذي خلق السمٰوات والأرض وأنزل من السمآء مآءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهٰرا ﴾ [إبراهيم : 32].

وقال تعالى : ﴿ والأرض مددنٰها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون ﴾ [الحجر : 19].

موزون أي معلوم هكذا قال إبن كثير ومنهم من يقول مقدر بقدر . والتفسير العملي لها في نظري هو نمو مختلف النباتات والمزروعات حسب ظروف التربة والظروف المناخية المحيطة فهناك النباتات التي تقاوم الجفاف ومنها ما يقاوم الحرارة ومنها ما يقاوم الملوحة ومنها النباتات الحولية ومنها المعمرة وهكذا . . .

وقال تعالى : ﴿ وأرسلنا الريٰح لواقح فأنزلنا من السمآءِ مآءً فأسقينكموه وما أنتم له بخٰزنين ﴾ [الحجر: 22].

لواقح أي تلقح السحاب فتدر ماء وتلقح الشجر فتفتح عن أوراقها وأكمامها إما بما تحمله من حبوب اللقاح أو عناصر كيماوية لازمة لعمليات التلقيح والإخصاب. فأسقيناكموه أي جعلناه عذباً يمكنكم أن تشربوا منه وتسقوا أنعامكم وزرعكم . وما أنتم له بخازنين أي ما أنتم له بحافظين بل الله ينزله ويحفظه ثم

يجعله ينابيع في الأرض وهذا من فضل الله علينا ورحمته فلو شاء تعالى لأغاره وذهب به بعيداً في جوف الأرض حيث لا يصله أحد وهذه حكمة الله وسع ربي كل شيء علماً .

وقال تعالى : ﴿ هو الذي أنزل من السمآءِ مآءً لكم منه شراب ومنه شجر فيه تُسيمون ، يُنبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعنٰب ومن كل الثمرات إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون ﴾ [النحل : 11,10] .

تُسيمون أي ترعون ومنه الإبل السائمة ، والسوم هو الرعي لما روى ابن ماجه أن رسول الله ﷺ نهى عن السوم (أي الرعي) قبل طلوع الشمس لحكمة يعلمها الله سبحانه وتعالى والظاهر ما يترتب على ذلك من مخاطر تضر بالأنعام والزروع أيضاً نظراً لعدم وضوح الرؤ ية في ذلك الوقت وربما هناك أسباب أخرى يعلمها الله سبحانه وتعالى لم يتم اكتشافها .

وقال تعالى : ﴿ وما ذرأ لكم في الأرض مختلفاً ألوانه ، إنه في ذلك لآية لقوم يذكرون ﴾ [النحل : 13] .

وقال تعالى : ﴿ وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهٰراً وسُبُلاً لعلكم تهتدون ﴾ [النحل : 15] .

الرواسي أي الجبال الراسيات ، تميد أي تضطرب ويختل توازنها . سبلاً أي طرقاً ومسالك تهتدون به في رحلكم وتنقلكم من شعب إلى شعب ومن بلد إلى آخر.

وقال تعالى : ﴿ وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهٰر خللها تفجيراً، أو تسقط السمآء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي بالله والملائكة قبيلاً ﴾[الإسراء : 90-92] .

ينبوعاً أي عيناً جارية ، كسفاً أي قطعاً وقيل مطراً شديداً .

وقال تعالى : ﴿ إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً ، وإنا لجعلون ما عليها صعيداً جرزاً ﴾ [الكهف : 7-8] .

صعيداً جرزاً أي خراباً لا ينبت ولا ينتفع به بعد الزينة والخضرة، وقال قتادة الصعيد أي الأرض التي ليس فيها شجر ولا نبات وقال ابن زيد الصعيد الجرز الأرض التي ليس فيها شيء واستدل بقوله تعالى : ﴿ أو لم يروا أنا نسوق الماء إلى

الأرض الجـرز فنخـرج بـه زرعـاً تـأكـل منـه أنعـامهم وأنفسهم أفــلا يبصـرون﴾ [السجدة : 27] .

وقال تعالى : ﴿ أو يصبح مآؤ هـا غوراً فلن تستـطيع لـه طلباً ﴾ [الكهف : 41] .

غوراً أي غائراً وبعيداً فلن يصل إليه ولا يدركه أحد .

وقال تعالى: ﴿واضرب لهم مثل الحيٰوة الدنيا كمآءٍ أنزلنـاه من السماء فاختلط به نبات الأرض فـأصبح هشيـماً تذروه الـريٰح وكـان الله على كـل شيء مقتدراً ﴾ [الكهف : 45] .

وقال تعالى : ﴿ له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى ﴾[طه : 6] .

وقال تعالى : ﴿ الذي جعل لكم الأرض مهداً وسلك لكم فيها سُبُـلاً وأنزل من السماءِ مآءً فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى ، كلوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لأيٰـات لأولي النهىٰ ، منها خلقنٰكم وفيهـا نعيدكم ومنهـا نخـرجكم تـارة أخـرى ﴾ [طه : 53 -55] .

مهداً أي قراراً تستقرون عليها أو بمعنى ممهدة . سبلاً أي طرقاً تمشون فيها أو عليها ومسالك تهتدون بهـا من مكان لآخـر ومن بقعة إلى أخـرى كما سبق وروده . نبات شتًى أي أنواع مختلفة من المزروعات والثمار الحلو والحامض والمر وهكذا . . . أولى النهى هم ذوو العقـول السليمـة والفكـر النـاضــج والسلوك المستقيم . منهـا خلقناكم أي من الأرض.

وقال تعالى : ﴿ ومـا خلقنا السـمآءَ والأرض وما بينهـما لٰعبين ﴾ [الأنبيـاء : 16] .

وقـال تعالى : ﴿ أو لم يـر الذين كفـروا أن السمٰوات والأرض كـانتـا رتقـاً ففتقنهما وجعلنا من المآءِ كلِ شيءٍ حيّ أفلا يؤمنون ، وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم وجعلنا فيها فجاجاً سُبُلا لعلهم يهتدون ﴾ [الأنبياء : 30 -31].

رتقـاً أي ملتصقتين وقـال ابن عباس كـانت السماوات رتقـاً لا تمطر وكـانت الأرض رتقاً لا تنبت ففتق الله السماوات بالمطر والأرض بـالنبات ، وقـال سعيد بن جبير بل كانت السماء والأرض ملتزقتين فلما رفع الله السماء وأبـرز منها الأرض كـان

ذلك فتقهما الـذي ذكر الله في كتـابه والله أعلم . وفي هـذه الآية وحسب اعتقـادي إشـارة واضحة لمـا أثبته العلم الحـديث من انفصال الأرض عن الشمس مـع باقي المجموعة الشمسية حيث بردت تدريجياً مع بدء الكون وبشكلٍ منـظمٍ ومنسقٍ حتى تشكلت طبقات الأرض المختلفة وأصبحت بشكلها الحالي كوكباً صالحاً للحياة .

رواسي ، قـال الأميري « لأن الأرض كـرة معلقـة في الفضـاء ولـولا الجبـال والكتل الهائلة من الصخور الجبلية لحادت الأرض واضطربت وخاصة أثنـاء دورانها فيؤدي اختلال توازنها إلى الدمار والهلاك لها ولمن عليها » . فجاجاً سبلاً أي مخارج وممرات طرقاً يهتدى بها في البر ليسهل التنقل من مكان لآخر .

وقال تعالى : ﴿ . . . وتـرى الأرض هامـدة فإذا أنـزلنا عليهـا المآء اهتـزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ﴾ [الحج : 5] .

هامدة أي ميتة ، اهتزت أي تحركت وحيت ، ربت أي ارتفعت وظهرت لمـا فيهـا من ألوان زاهيـة ومختلفة أو لارتفـاع النباتـات الناميـة فيها فـوضحت وبـانت عالية .

وقال تعالى : ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماءِ مآءً فتصبـح الأرض مخضرة إن الله لطيف خبير ﴾ [الحج : 63] .

قـال الأميري في هـذه الآية إشـارة إلى إدخال المـاء في تـركيب اليخضـور أو الكلوروفيل في النبات والمعنى الأعم هنا هو إخضرار الأرض دليلاً على النمو الجيـد والكثيف عند توفر الماء .

وقال تعالى : ﴿ وأنزلنا من السمآء مآءً بقدر فأسكنّه في الأرض وإنّا على ذهاب به لقادرون ، فأنشأنا لكم به جنٰت من نخيـل وأعنٰب لكم فيها فـواكه كثيـرة ومنها تأكلون ﴾ [المؤمنون : 18 -19] .

بقـدر أي بمقدار محـدد ومحسوب لأن زيـادة الماء تؤدي إلى حـدوث الكوارث والفيضانات كما تؤدي إلى إنجراف التربة نـاهيك عن مـوت النباتـات إذا أصبحت الأرض غدقة وتصبح النباتات نتيجة لذلك غير قادرة على التنفس والحياة فتموت ، وأسكنه سبحانه وتعالى في الأرض حيث يبقى جزءاً منه ممسوكاً في التربة بقوى معينة ليستفيد منه النبات ويبقى جزء آخر على سطح الأرض مكونـاً البحيرات وينفـذجزء

آخر إلى داخل الأرض مخترقاً طبقاتها ليمكث في جوفها لمئات بل آلاف السنين وحتى ملايين السنين على شكل مياه جوفية مخزنة يمكن أن يستفاد منها فيما بعد . ولولا حكمة الله وتدبيره لما كان ذلك ممكناً . ولقد أثبت العلم الحديث دور هذا التقسيم المحكم فيما يسمونه اليوم بالدورة المائية أو الدورة الهيدرولوجية وأثر ذلك على توزيع المياه والأمطار على الكرة الأرضية .

وقال تعالى : ﴿ والذين كفروا أعمٰلهم كسراب بقيعة يحسبه الظمئان مآءً حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفٰه حسابه والله سريع الحساب ﴾ [النور: 39] .

قيعة أي منبسطة وذات انخفاض خفيف .

وقال تعالى : ﴿ وهو الذي أرسل الريٰح بُشراً بين يدي رحمته وأنزلنا من السمآءِ مآءً طهوراً ، لنحي به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا أنعٰما وأناسي كثيراً ، ولقد صرّفنٰه بينهم ليذكّروا فأبى أكثر الناس إلاّ كُفُوراً ﴾ [الفرقان : 48-50] .

طهوراً أي طاهراً في نفسه مطهراً لغيره ويعني به الماء النقي النظيف الخالي من الشوائب والدنس وهو ماء المطر . صرّفناه أي قسمناه أو جعلناه ميسراً سهل التصرف فيه بالتخزين أو الإستغلال المنظم والمفيد .

وقال تعالى : ﴿ وهو الذي مرج البحرين هذا عذبٌ فرات وهذا ملحٌ أُجاج وجعل بينهما برزخاً وحجراً محجورا ﴾ [الفرقان : 53] .

مرج البحرين أي خلق الله الماءين الحلو والمالح . عذب أي حلو ، ملح أجاجٍ عالي الملوحة برزخاً أي سدّاً أو فاصلاً وحاجزاً . حجراً محجوراً خزاناً مغلقاً كما يعرفه علماء الأرض اليوم وهو إحاطة الماء بطبقات غير منفذة تمنع نفاذه فيصبح محصوراً وغير متجدد والله أعلم .

وقال تعالى : ﴿ أو لم يروا إلى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم ﴾ [الشعراء : 7] .

وقال تعالى : ﴿ أمن خلق السمٰوات والأرض وأنزل لكم من السمآء مآءً فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها أءلٰهٌ مع الله بل هم قوم يعدلون ، أمن جعل الأرض قراراً وجعل خلٰلها أنهٰرا وجعل لها رواسي وجعل بين

البحرين حاجزاً أءلهٌ مع الله بل أكثرهم لا يعلمون﴾ [النحل : 60-61].

بهجة أي زينة وألواناً تدخل من زينتها وألوانها الزاهية السرور والبهجة في النفس قراراً مستقراً ومآلاً ، البحرين الخزان المالح والخزان العذب ، حاجزاً أي فاصلاً .

وقال تعالى : ﴿ ولئن سألتهم من نزل من السمآء مآءً فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولنَّ الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون ﴾ [العنكبوت : 63].

وقال تعالى : ﴿ ومن ءايته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من السمآءِ مآءً فيحيى به الأرض بعد موتها إن في ذلك لأيٰت لقوم يعقلون ﴾ [الروم : 24].

خوفاً أي تخافون بريقه ولهيبه وطمعاً أي تنتظرون رحمته لما يلازم ذلك من هطول الأمطار . والبرق عادة يسبق المطر ويدل عليه .

وقال تعالى : ﴿ الله الذي يرسل الريٰح فتثير سحاباً فيبسطه في السمآءِ كيف يشاء ويجعله كسفاً فترى الودق يخرج من خلله فإذا أصاب به من يشآء من عباده إذا هم يستبشرون ، وإن كانوا من قبل أن ينزل عليهم من قبله لمبلسين ، فانظر إلى أثر رحمت الله كيف يحي الأرض بعد موتها إن ذلك لمحيي الموتى وهو على كل شيءٍ قدير ، ولئن أرسلنا ريحاً فرأوه مصفرًّاً لظلوا من بعده يكفرون﴾ الروم 48-51].

كسفاً أي سحاباً ممطراً ، والودق المطر .

وقال تعالى : ﴿ خلق السمٰوات بغير عمد ترونها وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة وأنزلنا من السمآء مآءً فأنبتنا فيها من كل زوج كريم ﴾ [لقمان : 10].

وقال تعالى : ﴿ ولو أنما في الأرض من شجرة أقلٰم والبحر يَمُدُّهُ من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمٰت الله إن الله عزيز حكيم ﴾ [لقمان : 27].

وقال تعالى : ﴿ أو لم يروا أنا نسوق المآء إلى الأرض الجُرُز فنخرج به زرعاً تأكل منه أنعٰمهم وأنفسهم أفلا يبصرون ﴾ [السجدة : 27].

الأرض الجرز التي لا نبات فيها أي الجرداء أو القاحلة .

وقال تعالى : ﴿ يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء

وما يعرج فيها وهو الرحيم الغفور ﴾ [سبأ : 2].

ما يلج في الأرض أي ما يدخل فيها من قطر وحب أو رطب ويابس .

وقال تعالى : ﴿ أفلم يروا إلى ما بين أيديهم وما خلفهم من السمآءِ والأرض إن نشأ نخسف بهم الأرض أو نسقط عليهم كسفاً من السمآءِ إن في ذلك لآية لكل عبد منيب ﴾ [سبأ : 9].

وقال تعالى : ﴿ والله الذي أرسل الريٰح فتثير سحاباً فسقنٰه إلى بلد ميتٍ فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور ﴾ [فاطر : 9].

وقال تعالى : ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السمآءِ مآءً فأخرجنا به ثمراتٍ مختلفاً ألوانها ومن الجبال جُددٌ بيض وحمر مختلفٌ ألوانها وغرابيب سود ﴾ [فاطر : 27].

الجدد أي الطرائق وهي جمع جدة ، الغرابيب هي الجبال الطوال السود قال ابن جرير: والعرب إذا وصفوا الأسود بكثرة السواد قالوا أسود غربيب .

وقال تعالى : ﴿ وآية لهم الأرض الميتة أحيينها وأخرجنا منها حبًّا فمنه يأكلون ، وجعلنا فيها جنٰت من نخيل وأعنٰب وفجرنا فيها من العيون ، ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون ، سبحٰن الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون﴾ [يٰس 33-36].

وقال تعالى : ﴿ ألم تر أن الله أنزل من السمآءِ مآءً فسلكه ينٰبيع في الأرض ثم يُخرج به زرعاً مختلفاً ألوانه ثم يهيج فتراه مصفرًّا ثم يجعله حطٰماً إن في ذلك لذكرى لأولي الألبٰب ﴾ [الزمر21].

يهيج أي يكتهل وهي المراحل الأخيرة من النمو حيث يكون النبات أكبر وأطول ما يمكن ويكتمل نموه الخضري يبدأ بعدها مباشرة مرحلة الإصفرار أو النضج . حطاماً أي يبساً متحطماً.

وقال تعالى : ﴿ لخلق السمٰوات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾ [غافر : 57].

وقال تعالى : ﴿ الذي جعل لكم الأرض قراراً والسمآء بنآءً وصوركم فأحسن صوركم ورزقكم من الطيبٰت ذلكم الله ربكم فتبارك الله رب العٰلمين ﴾ [غافر : 64].

وقال تعالى : ﴿ ومن آيته أنك ترى الأرض خشعة فإذا أنزلنا عليها المآء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحي الموتى إنه على كل شيءٍ قدير ﴾ [فصلت : 39].

خاشعة أي هامدة أو ميتة لا نبات فيها وعدم الحركة نوع من الخشوع ، اهتزت وربت أي تحركت وأخرجت من جميع الوان وأصناف الزرع والنباتات بمعنى أن الحياة قد دبت فيها من جديد وهذه صورة حية تتبع حركة الإهتزاز البطيئة للأرض وهي تتفتح نتيجة عملية لإنبات وظهور الباذرات من الأرض أو لحركة الإهتزاز السريع للنباتات النامية وهي تتحرك مع حركة الرياح يمنة ويسرة مما يوحي بحركة الأرض نفسها .

وقال تعالى : ﴿ الذي جعل لكم الأرض مهداً وجعل لكم فيها سبلاً لعلكم تهتدون ، والذي نزل من السمآء مآءً بقدر فأنشرنا به بلدة ميتاً كذلك تخرجون ﴾ [الزخرف : 10 ,11].

مهداً أي ممهدة للاستقرار والثبات تسيرون عليها وتقومون فيها ، سبلاً أي طرقاً ومسالك بين الجبال والأودية تهتدون بها في سيركم من مكان لآخر ومن بلد إلى بلد ، بقدر أي بحسب ما يكفي زروعكم وأنعامكم وشربكم أي بمقدار معلوم ، فأنشرنا أي أحيينا .

وقال تعالى : ﴿ إن في السمٰوات والأرض لآيٰت للمؤمنين ﴾ [الجاثية : 3].

وقال تعالى : ﴿ واختلٰف الَّيل والنهار وما أنزل الله من السمآءِ من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الريٰح ءايٰتٌ لقوم يعقلون ﴾ [الجاثية : 5].

رزق يقصد به هنا المطر لأنه به يحصل الرزق ، نعم إنه الرزق الحقيقي الذي يمكن الاعتماد عليه والذي تقوم عليه حياة الكائنات الحية جميعاً ، وتصريف الرياح هذا دليل على كثرة أنواعها أو اختلاف اتجاهاتها . ولقد كشف علم الطبيعة والأرصاد على أن الرياح متغيرة الإتجاه وأنها يمكن أن تغير اتجاهها في اليوم عدة مرات كما أن شدة الرياح متغيرة أيضاً ولكل منطقة أنواع معينة من الرياح تهب عليها على مدار السنة وفي فصول معروفة .

وقال تعالى : ﴿ وسخر لكم ما في السمٰوات وما في الأرض جميعاً منه إن في

ذلك لآيٰت لقوم يتفكرون ﴾ [الجاثية : 13].

سخر لكم أي ذلله ويسره لكم وجعله تحت تصرفكم لتنتفعوا به فضلاً منه وإحساناً من عنده وحده لا شريك له وفي هذا العبرة والدليل لمن أراد أن يتدبر .

وقال تعالى : ﴿ والأرض مددنها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ، ونزلنا من السماء مآءً مبٰركاً فأنبتنا به جنٰت وحب الحصيد ، والنخل باسقتٍ لها طلع نضيد ، رزقاً للعباد وأحيينا بـه بلدة ميتاً كذلك الخروج ﴾ [ق : 7-11].

مددناها أي وسّعناها أو بسطناها، الرواسي هي الجبال ، زوج بهيج أي أنواع متزاوجة من الزروع والنباتات والحبوب والثمار حسنة المنظر وذات بهجة ، مباركاً أي نافعاً ، وجنات أي حدائق وبساتين ، حب الحصيد أي أنواع الحبوب كالقمح والشعير ونحوهما مما يحصد فيؤخذ منه الحب ، باسقات أي شاهقات في الطول ، نضيد أي منضود .

وقال تعالى : ﴿ والأرض فرشنٰها فنعم المهدون ﴾ [الذاريات : 48].

فرشناها أي بسطناها ومهّدناها.

وقال تعالى : ﴿ ففتحنا أبواب السمآء بمآء منهمر ، وفجرنا الأرض عيوناً فالتقى المآء على أمر قد قُدِر﴾ [القمر : 11 ,12].

منهمر أي كثير .
وقال تعالى : ﴿ ونبئهم أن المآء قسمةٌ بينهم كل شِرْب محتضر ﴾ [القمر : 28].

قسمة بينهم أي يتقاسمونه كل حسب دوره وموعده وحاجته .

وقال تعالى : ﴿ أفرءيتم المآء الذي تشربون ، ءأنتم أنزلتموه من المُزن أم نحن المنزلون ، لو نشاءُ جعلنه أُجاجاً فلولا تشكرون ﴾ [الواقعة : 68-70].

المزن أي السحاب ، أُجاجاً أي زعافاً أو مرّاً أو مالحاً لا يصلح للشرب ولا للزرع .

وقال تعالى : ﴿ هو الذي خلق السمٰوات والأرض في ستة أيام ثم استوى

على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السمآء وما يعرج فيها وهو معكم أين ما كنتم والله بما تعلمون بصير ﴾ [الحديد : 4].

ما يلج في الأرض أي ما يدخل فيها من حب وقطرات ماء ، وما يخرج منها من نبات وزرع .

وقال تعالى : ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور ﴾ [الملك : 15].

ذلولاً أي مذللة ممهدة وميسرة ، مناكبها أي أطرافها وأرجائها المختلفة وأقطارها المتباينة في أوصافها ومقوماتها .

وقال تعالى : ﴿ قل أرءيتم إن أصبح مآؤكم غوراً فمن يأتيكم بمآءٍ معين ﴾ [الملك : 30].

غوراً أي غائراً إلى أسفل في أعماق الأرض ، مآءٍ معين أي سائح وجاري على وجه الأرض تستعينون به وتستخدمونه في سقيكم وشربكم .

وقال تعالى : ﴿ إنا لما طغا المآءُ حملنكم في الجارية ﴾ [الحاقة : 11].

طغا أي فاض أو زادت كميته عن حد يمكن التحكم فيه ، الجارية السفينة .

وقال تعالى : ﴿ والله أنبتكم من الأرض نباتاً ، ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجاً ، والله جعل لكم الأرض بساطاً ، لتسلكوا منها سبلاً فجاجاً ﴾ [نوح : 17 -20].

سبلاً أي طرقاً ، فجاجاً أي واسعة فسيحة .

وقال تعالى ﴿وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم مآءً غدقاً ﴾ [الجن : 16].

غدقاً أي كثيراً وطيباً ويراد بذلك الخير الكثير وسعة الرزق .

وقال تعالى : ﴿ ألم نجعل الأرض كفاتاً ، أحياءً وأمواتاً ، وجعلنا فيها رواسي شامخات وأسقيناكم مآءً فُراتاً ﴾ [المرسلات : 25—27].

كفاتا قال الشعبي يعني بطنها لأمواتكم وظهرها لأحيائكم أي أنها كالكف لها ظهر وبطن ظهرها للأحياء وبطنها تحتضن الأموات . رواسي شامخات أي جبال

شاهقات ، مآءً فراتاً أي مآءً عذباً زلالاً .

وقال تعالى : ﴿ ألم نجعل الأرض مهٰداً ، والجبال أوتاداً ﴾ [النبأ : 6-7].

مهٰداً أي ممهدة للخلائق ذلولاً لهم قارة ساكنة ثابتة هكذا قال ابن كثير ، والجبال أوتاداً أي أرسى الأرض وثبتها بها.

وقال تعالى : ﴿ وأنزلنا من المعصرات مآءً ثجَّاجاً ، لنخرج به حبًّا ونباتاً ، وجنَّاتٍ ألفافا ﴾ [النبأ : 14-16].

المعصرات هي السحب المحملة بالأمطار وتكون في العادة داكنة اللون وقريبة من الأرض ، مآءً ثجَّاجاً أي مآءً متتابعاً أومنهمراً والثج هو الصب المتواصل أو المتتابع ، ألفافاً أي مجتمعة ومتنوعة .

وقال تعالى : ﴿ والأرض بعد ذلك دحهٰا ، أخرج منها مآءها ومرعٰها ، والجبال أرسٰها ، متعٰا لكم ولأنعٰمكم ﴾ [النازعات : 30-33].

دحاها أي أخرج ما كان فيها بالقوة إلى الفعل وهذا معنى قول ابن عباس واختاره ابن جرير ، ودحَّاها أو ودَحَّاها أن أخرج منها الماء والمرعى وشق فيها الأنهار وجعل فيها الجبال ، وقد يكون والله أعلم أن المقصود بدحاها أن خلقها مثل الدحية أو البيضة في شكلها الظاهري كما يفسر ذلك علماء الأرض في هذا العصر ، بقول الشيخ محمد وفاء الأميري في كتابه آيات الله تعالى الجزء الأول « ولا يستطيع القرآن الكريم أن يبين بجلاء ووضوح وصراحة أن الأرض كروية أو تدور أو غير ذلك من الحقائق الكونية التي كُشفت الآن نتيجة تقدم العلم والمخترعات لأن القرآن الكريم نزل على قوم أميين وفي بيئة متخلفة علمياً وفي العصور الوسطى حيث كانت عقلية الإنسان متخلفة كثيراً فلا تستطيع أن تقبل من العلوم والحقائق إلاَّ ما تلمسه وتشاهده بأم عينها فخشية أن يُكذِّب القرآن الكريم وهو كلام الله ويصد الناس عن دين الله لم يصرح لهم بذلك بل أشار من ضمن المفاهيم للآيات إلى بعض الحقائق المكتشفة الآن ليكون القرآن الكريم معجزة لعصرنا عصر العلم والنور ».

وإذ أوافق فضيلة الشيخ في تعليله أقول يجب علينا كذلك التريث وعدم الجزم في تفسير الآيات بما هو تحت أيدينا وفي علمنا من معلومات قد يثبت خطأها

أو عدم صحتها مستقبلاً مع تطور العلم ونكون بذلك قد أسأنا الفهم في تفسيرنا لآيات الله الخالدة .

وقال تعالى : ﴿ فلينظر الإنسٰن إلى طعامه ، أنَّا صببنا المآء صبًّا ، ثم شققنا الأرض شقًّا ، فأنبتنا فيها حباً ، وعنباً وقضباً ، وزيتوناً ونخلاً ، وحدائق غلبا ، وفٰكهة وأبًّا ، متٰعا لكم ولأنعٰمكم ﴾ [عبس : 24-32].

القضب أي العلف أو هو القضب الذي نعرفه وهي مثل حب الزيتون ولكنه أصغر في الحجم ولونه عند نضجه يميل إلى الزرقة ويأكله الناس والأنعام ويقال القضب هو الصفصفة ، والأب ما أنبتت الأرض مما يأكله الدواب ولا يأكله الناس أو هو الحشيش للبهائم أو الكلأ أو العشب وعن عطاء كل نبت على وجه الأرض فهو أب وقال الضحاك كل شيءٍ أنبتته الأرض سوى الفاكهة فهو الأب .

وقال تعالى : ﴿ وإلى الأرض كيف سُطِحت ﴾ [الغاشية : 20].

سُطحت أي بسطت ومُهدّت ومُدّت .

وقال تعالى : ﴿ والأرض وما طحٰها ﴾ [الشمس : 6].

طحٰها أي بسطها وقيل طحٰها يعني دحاها وقيل يعني وما خلق فيها . والله أعلم وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى ، سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين .

خاتمة

﴿ لخلق السمٰوات والأرض أكبر من خلق الناس
ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾

[غافر : 57]

إن تدارس آيات القرآن الكريم وتفهم معانيه يقود العقل البشري لا محالة وبقناعة تامة إلى الاستدلال على وجود الله سبحانه وتعالىٰ وعظيم خلقه وهو أمر يدرك بالحس والبديهة والتفكر والتذكر الدقيق والاكتشاف لا حاجة معه إلى الأدلة المنطقية والفلسفية العويصة .

وكلما تقـدم الإنسـان في العلم تكشفت لـه آيـة الإبـداع الإلهي في مخلوقـاتـه سبحانه وأيقن أنه يستحيل على المصادفة العمياء أن تنتج مثلها .

من أجل ذلك رأيت أن أجمع هذه النخبـة الممتازة من الآيـات الكريمـة والتي تخص موضوع الأرض والماء وهو المجال الذي قدر الله لي أن أسير فيه وأبذل عصارة جهدي في الخوض في مضمونه وكنهه أرجو أن أكون قد وفقت في عرضها بـالصورة المطلوبة . وكل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون أقول قولي هذا واستغفـر الله من كل تقصير أو سهو إنه لا يغفر الذنوب إلّا هو وهو نعم المولى ونعم المجيب .

المراجع

القرآن الكريم

تفسير ابن كثير

المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .

آيات الله تعالى : لمحمد وفا الأميري .

إحياء علوم الدين : للغزالي .

الإسلام يتحدى : لوحيد الدين خان

الدين والعلم الحديث .

وصول الإسلام وانتشاره في كانم - برنو

بالسودان الأوسط

الدكتور أمين الطيبي

تمهيد

تفيد رواياتُ كانم - التي تقع إلى الشمال الشرقي من بحيرة تشاد - بان بطلاً عربياً من اليمن هو سيف بن ذي يَزن سيطر على جماعة من الرُحَّل في الشمال الشرقي من بحيرة تشاد ، ثم بسط وذريتُه نفوذَهم على عدد آخر من القبائل أصبحت تُعرف باسم الكنوري أو شعب كانم . وقد ظلَّتْ هذه الأسرةُ السيفيةُ أو اليزنيةُ التي قامتْ في أوائل القرن التاسع الميلادي تحكم كانم نحواً من ألف عام (إلى سنة 1846 م) .

وقد حرص ملوكُ كانم على التحكم بطريق القوافل الرئيسي الذي كان يصل كانم

عبر الصحراء بـالشمال ـ بـطرابلس الغرب وإفـريقية ـ مـاراً بواحـات كُوار وزَويلة بفزان ، وهو طريق قديم كـان مستعملاً لأغـراض التجارة منـذ أيام القـرطاجنيـين والرومان .

وكانت جماعاتٌ من أهل كانم تنزح إلى الغرب من بحيرة تشاد طلباً للمرعى ولمزاولة الزراعة ، وامتزجتْ وتزاوجتْ مع قبائل الساو في اقليم بُرنو ، الذي أصبح تابعاً لمملكة كانم .

وقـد بلغتْ امبراطـوريةُ كـانم أوجَها اتسـاعاً وازدهـاراً في النصف الأول من القرن السابـع الهجري/ الثـالث عشر الميـلادي على عهـد السلطان (ماي) دونمـا ديبالامي ، الذي بسط نفـوذَه على فـزان شمالاً ، وبـذلك تمَّ لكـانم تأمـينُ طريق القوافل إلى الشمال . ويذكر ابنُ خلدون ان سلاطينَ كانم كانوا على صلاتٍ وديـةٍ بالحفصيين في تونس منذ قيام دولتهم في أوائل القرن الثالث عشر للميلاد .

وفي أواخر القرن الرابع عشرَ للميلاد ، ونتيجةً للمنازعـات على السلطة بـين أبناء البيت المالـك ، والحروبِ المتـواصلةِ مع قبـائل البُـلالة جنـوبي بحيرة تشـاد ، اضطُرَّ سلطانُ كانم عمرُ بن ادريس إلى النزوح عن عاصمته نجيمي/ جيمي ـ على الضفـة الشماليـة لبحيرة تشـاد ـ إلى اقليم برنـو غـربي البحيـرة . وفي بـرنـو اختطَّ السلطانُ عـلي جاجي في أواخـر القـرن الخـامسَ عشـرَ عـاصمـةً مسوَّرةً ثـابتـةً في جـازار جامـو ظلَّتْ عاصمـةً لسَلْطنة كـانم ـ برنـو ثلاثـةَ قرونٍ ونيِّفاً . ولمـا تغلَّب السلطانُ ادريس عَلومـة على قبـائل البُـلالة ، واستـردَّ السيطرةَ عـلى أرض كانم في أواخر القرن السادسَ عشرَ اصبحت كانم ولايةً تابعةً لبُرنو بعـد ان كانت بـرنو إلى أواخر القرن الرابعَ عشرَ ولايةً تابعةً لمملكة كانم .

يبدو مما أورده المؤرخون والجغرافيون العرب أن الوثنيةَ كانت تسود بلادَ كانم حتى مـطلعِ القرن السـادسِ الهجري/ الثـاني عشرِ للميـلاد . فالمهلَّبي في أواخـر القرن العاشر الميلادي يقول إن ديانةَ أهلِ كانم عبادةُ ملوكهم . وفي منتصف القرن الحادي عشر الميلادي يقول البكري إن أهلَ كانم مُشركـون . أما صـاحبُ (كتاب الاستبصار) ـ وقد صنَّف كتـابَه في مـراكش في أواخر القـرن الثاني عشـر للميلاد ـ فيذكر أن أولَ إسلام أهل كانم كان بعد سنة خمسمائة للهجرة (= 6-1107 م) .

إن الـدينَ الإسلاميَّ وصـل إلى كانم بـالطرق السلميـة عـلى أيـدي التجـار

والفقهاء من شمال افريقيا ، كما حدث بالنسبة إلى وصول الإسلام إلى غانة ومالي . وتفيد المصادرُ الكنورية بان اولَ سلطانٍ اعتنق الإسلامَ في كانم هو حمّى (محمد) في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي .

إن الفترةَ الأولى في الحِقْبة الإسلامية في كانم بلغتْ ذروتَها في القرن الثالثَ عشرَ الميلاديِ على عهد السلطان دونما ديبالامي الذي يصفه ابنُ سعيد المغربي بانه المشهورُ بالجهاد وأفعال الخير . وهو الذي أنشأ في الفسطاط مدرسةَ ابن رشيق لتكون نزلاً لإيواء طلبة كانم في القاهرة . ويقول العمري إن سلطانَ كانم يحتجب عن رعيته ولا يراه احدٌ إلا في العيدين ، ويضيف بأن اهلَ كانم متدينون يتمذهبون بمذهب الإمام مالك ، وبأن العدلَ قائمٌ في بلادهم .

وقد تعزَّز الإسلامُ في كانم - برنو على عهد السلطان علي جاجي في أواخر القرن الخامسَ عشرَ الميلادي ، وأصبح للفقهاء والعلماء مكانةٌ مرموقة في البلاد ، كما اتخذ السلطانُ لقبَ « خليفة » ، وحذا حذوَه في ذلك من جاء بعده من السلاطين . وبحلول القرن الخامسَ عشر الميلادي ، انتشرت في برنو المدارسُ ، وكان لها صلةٌ بالجامع الأزهر ، واحتفظتْ مدارسُ برنو إلى عهدٍ قريبٍ بجودة مستوى دراساتها الفقهية والقرآنية .

وصول الإسلام وانتشارُه في كانم - برنو

إن اولَ ذكرٍ لبلاد كانم ورد على لسان اليعقوبي (ت 284 هـ/ 897م) الذي ذكر بان كانمَ بلادٌ يسكنها شعبٌ يُعرف باسم الزغاوة . وكانت الوثنيةُ سائدةً في كانم إلى مطلع القرن السادسِ الهجري/ الثاني عشر الميلاديِ . فالمهلّبي في أواخر القرن العاشر الميلادي يقول إن الزغاوة يعظِّمون ملكَهم « ويعبدونه من دون الله تعالى ، ويتوهَّمون أنه لا يأكل الطعام . . . وديانتُهم عبادةُ ملوكهم ، ويعتقدون أنهم الذين يُحيون ويُميتون ويُمْرِضون ويُصحُّون[1]» . ويقول أبو عُبَيْد البكري في منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي إن أهلَ كانم « سودان مشركون ، ويزعمون أن هنالك قوماً من بني أمية صاروا إليهم عند محنتهم

---

(1) يُنظر الحموي ، ياقوت : معجم البلدان ، بيروت 3,1979 / ص 142 .

بالعباسيين ، وهم على زي العرب وأحوالها »[2] .

وكما هو معروف ، فإن العربَ المسلمين ـ وعلى رأسهم عقبة بن نافع ـ فتحوا فزان ونواحي واحة كوار في سنة 46 هـ/ 6-667 م عبر الطريق القديم الذي كان يصل كانم بساحل طرابلس[3] . ويبدو أن اولى التأثيرات الإسلامية في كانم تسرَّبتْ إليها عن هذا الطريق لا من الغرب أو الشرق حيث كانت تقومُ مملكة مسيحية ببلاد النوبة بأعلى صعيد مصر[4] .

إن اهلَ كانم ـ بحُكْمِ موقع بلادهم ـ كان لا بدَّ لهم من الاتصال بالمسلمين في الشمال . وقد بدأ دخولُ الإسلام إلى كانم سلمياً على أيدي التجار والفقهاء . وكما كان الحال في غانة ، فلا بد أنه استقَّرتْ في مدن كانم جالياتٌ إسلاميةٌ منذ وقت مبكر واكتسبتْ أهميةً بحكم صلاتها بالتجارة الخارجية . وفي مثل هذه الظروف ، اعتنقتْ الأسرةُ الحاكمةُ في كانم الدينَ الإسلامي[5] . ويرى باحثان متخصصان بتاريخ القارة الإفريقية أن إسلام ملوكِ كانم يُحتمل أن يكون سبق إسلامَ ملوك غانة ، وأن إسلامهم كان يرجع إلى اتصالاتهم بالتجار من افريقية[6] . وكان من نتائج إسلام ملوك كانم أن أصبحت لديهم لغةٌ كتابيةٌ هي اللغة العربية ، مما جعل المراحلَ الرئيسيةَ لتاريخهم معروفة[7] .

وتدلُّ بعض المصادرِ على أن اسلام كانم يرجع إلى ما قبل منتصف القرن التاسع الميلادي ، اذ إن حمِّي أولَ من أسلم من ملوكهم قد يكون أصلُه من واحة كوار التي اعتنق سكانُها الإسلامَ في وقت مبكر . فاليعقوبي في أواخر القرن العاشر الميلادي يقول إن سكانَ كوار مسلمون من عدة قبائل[8] . وثمة باحثٌ حديثٌ يرى

---

(2) البكري ، ابو عُبيْد عبد الله : المُغرب في ذكر بلاد المَغْرب (قطعة مستخرجة من كتاب المسالك والممالك) ، باريس 1965 ، ص11.

(3) ابن عبد الحكم ، عبد الرحمن : فتوح مصر والمغرب ، القاهرة 1962 ، ص 3-264 .

(4) Smith, A. « The carly States of the Central Sudan », in **History of West Africa,** Vol.1, edit. Ajayi and Crowder, London 1979, P. 165.

(5) المصدر السابق ، ص 166 .

(6) Oliver, R., and Fage, J.D. **A Short History of Africa,** Penguin Books 1973, P. 82.

(7) Trimingham J.S., **A History of Islam in West Africa,** Oxford U. P. 1970, P. 107.

(8) Lange, D., «The Kingloms and Peoples of Chad», in **General History of Africa,** IV edit. D.T. Niane, UNESCO 1984, P. 239.

أن الإسلام دخل إلى كانم في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي عن طريق قبائل التبو[9] .

وخلاصة القول إن الإسلامَ بدأ وصولهُ إلى بلاد كانم منذ أن فتح العرب المسلمون فزان وكوار ، ومنها أخذ الإسلامُ في الانتشار رويداً رويداً في السودان الأوسط عن طريق الجاليات من تجار المسلمين في البلاد . ثم وصل إلى كانم في منتصف القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد نَفرٌ من بني أمية فراراً من بطش العباسيين واستقروا في البلاد . وفي الترجمة التي عقدها الشَّماخي لأبي عبد الله محمد بن عبد الحميد - والي جبل نفوسة للرستميين في تاهرت في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي - يقول إن أبا عبد الله كان يتكلم لغةَ بلاد كانم - أي الكنوري . فمن المرجح أن أبا عبد الله كان يتردَّدُ على بلاد كانم تاجراً وتعلم لغة البلاد . وهذا دليل آخر على أن الإسلامَ بدأ في الوصول إلى كانم من الشمال وفي وقت مبكر[10] .

إن (ديوانَ سلاطين برنو) هو التاريخ الرسمي للأسرة السَّيْفية المالكة في كانم منذ تأسيسها في حدود عام 800 م إلى نهاية الأسرةِ سنة 1846 م . وقد جاء في هذا الديوان أن أولَ من أسلمَ من ملوك الأسرةِ هو حمي بن سَلْعمة (حَكَم حوالي 1085-1097 م) . يؤيد ذلك مُحْرمٌ أصدره حمي لشريفٍ اسمه محمد بن ماني الذي كان إسلام الملك على يديْه وأصبحت ذريتُه أئمةَ نجيمي ثم جازارجامو ، ومن بينهم كان مستشارو السلاطين حتى أواخرِ القرن السادس عشر . والمَحْرَمُ خطابٌ كان يُصدره السلطانُ ، وهو يتعلق بمنح صاحبه امتيازات موروثة كالإعفاء من الضرائب والخدمة العسكرية والاستضافة . وينص مُحْرَمُ حمِّي المذكور على أن أموالِ محمد بن ماني « حرام » على أبناء حمِّي إلى يوم القيامة[11] . ولا شك في أن حمي وسلاطينَ كانم من بعده أخذوا اعتناقَهم الدين الجديد مأخذاً جدياً وعملوا على نشر الإسلام بين رعاياهم .

(9) دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الثانية ، باللغة الإنكليزية ، المجلد الرابع ، ليدن 1973 ، ص 540 .

(10) Lewieki, T. , **Arabic External Sources for the History of Africa ...**, London-Lagos 1974, P. 97 .

(11) Trimingham, P. 115. Hodgkin, Th., **Nigerian Perspectives** , Oxford U.P. 1975, P. 89.

أما العمري فيقول إن أولَ من نَشَرَ الإسلامَ في كانم الهادي العثماني الذي ادَّعى انه من ولد عثمان بن عفان . ويضيف العمري بانه جاء من ملوك كانم من ادَّعى النسبَ العلويَّ في بني الحسن . ولعلَّ لذكر الهادي العثماني صلةً برواية البكري عن وصول أمويين وهم من شيعة عثمان وأنصاره واستقرارهم في كانم فراراً من العباسيين[12] .

ويقول صاحبُ (كتاب الاستبصار) إن أهلَ كانم « أسلموا بعد الخمسمائة [= 1106-1107 م] »[13] . وتفيد إحدى روايات الهوسا أن أبا زيد الفزاري (نهاية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) هو الذي نَشَر الإسلامَ في كانم ويُرْكو[14] .

ويظهر من الوثائق التي عُثِر عليها في واحة توات أن تأثيرَ شمال افريقيا كان قوياً في برنو منذ أيام المرابطين والموحدين[15] .

ويلاحظُ أنه ابتداءً من منتصف القرن الثاني عشر للميلاد كانت الزوجاتُ الرئيسياتُ لملوك كانم مسلماتٍ كما يُستدلُّ من اسمائهنَّ وأسماء آبائهن حسبما وردتْ في (ديوان سلاطين برنو) . ومهما يكُنْ من امر ، فان الإسلامَ الصحيحَ لم يؤثِّرْ في عامة الناس قبل عهد السلطان دونما ديبالامي (حَكَمَ حوالي 1210-1248 م)[16] .

يتضح مما تقدَّم أن الإسلامَ انتشر وترسَّخ باضطراد في كانم ما بين سنتيْ 1085 م و 1240 م ، حينما ذكر ابنُ سعيد أن الإسلامَ كان منتشراً بين افراد الطبقة الحاكمة .

وفي اواخر أيام السلطان دونما ديبالامي ازدادت المصادماتُ والحروبُ مع قبائل البُلالة ، ويبدو أن الإسلام كان احدَ عوامل الخلاف مع البلالة . ويتهم

---

(12) يُنظر القلقشندي ، احمد : صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، القاهرة (بدون تاريخ) ، 5 / ص 281 .

(13) مؤلف مجهول الاسم : كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار ، الاسكندرية ١٩٥٨ ، ص ١٤٦ .

(14) دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة الثانية ، باللغة الانكليزية ، المجلد الرابع ، ليدن 1973، ص 540 .

(15) Pulmer, H.R., **History of the First Twelve Years of the Reign of Mai Idris Alooma ... with the Diwan of the Sultans of Bornu,** Lagos 1926, P. 2.

(16) Lange, P. 254.

المؤرخون ـ ومن بينهم احمد بن فرتوة مؤرخُ السلطان ادريس عَلومة في أواخر القرن السادسَ عشر ـ السلطانَ دونما ديبالامي بتدمير شيءٍ مقدَّسٍ يُدْعى موني mune ، ولعلَّه كان يُشكِّل عنصراً اساسياً لعبادةٍ ملكيةٍ وصلتْ من ايام ما قبل الاسلام . ويرى الإمامُ احمد بن فرتوة في هذا العمل المنتهك لحرمة الدين والأعراف السبب ، في الاضطرابات والمتاعب العديدة التي حدثتْ بعد عهد دونما ديبالامي[17] .

يقول ابن فرتوة إنه كان لبني سيف شيء معظَّمٌ ومخبَّأٌ كان يتوقف عليه انتصارُهم في الحروب ، وهو يُعرف باسم موني ولا يجوز فتحه . ولما فتحه السلطان دونما ديبالامي أغضب ذلك فرعاً من الأسرة الحاكمة عُرفت فيما بعد باسم البلالة ، اذ إن فتحه او تدميره كان يعني التخلي عن قدسية الملوك . ولعلَّ المقريزي على حق عند قوله إن دونما ديبالامي هو اولُ مسلمٍ صحيح من ملوك كانم . ويُفهم من ذلك أن السلطان اراد إزالةَ اثرٍ من آثار الوثنية في كانم اسوةً بما فعل المسلمون بالأصنام في مكة المكرمة عند فتحهم لها . والغريب في الأمر استنكارُ إمامٍ كابن فرتوة لما فعله السلطان ، الا أن يكون هذا الاستنكار بتأثير التقاليد السائدة في كانم منذ القدم أو لأن الموني ـ كما ذكر أحدُ الباحثين ـ لم يكن ـ على ما يحتمل ـ سوى مصحفٍ في علبة من الجلد[18] .

إن امبراطوريةَ كانم الأولى بلغت أوجَها وأقصى اتساعها في عهد السلطان دونما ديبالامي الذي اشتهر غازياً وفاتحاً وناشراً للإسلام . ويتحدث ابنُ سعيد عن الغزوات التي كان يقوم بها السلطان دونما ضد القبائل القاطنة حول بحيرة تشاد ـ نقلاً عن الرحالة الشهير ابن فاطمة ـ فيقول : « ويُحدق بها [بحيرة كوري أي تشاد] من جميع جهاتها أممٌ طاغيةٌ من السودان الكَفرة . . . وعلى ركن البحيرة المغزاة حيث دارُ صناعة الكانم [لانشاء المراكب] ، وكثيراً ما يغزو من هنالك في اسطوله بلادَ الكفار التي على جوانب هذه البحيرة ويقطع على مراكبهم فيقتل ويسبي »[19] .

إلا أن اهمَّ توسع لكانم آنذاك كان في الشمال . ففي منتصف القرن الثالث

(17) Idem , P. 254.

(18) Trimingham, P. 117 Hiskett, M. , The Development of Islam in West Africa, London 1984 . P. 65.

(19) ابن سعيد ، علي : كتاب الجغرافيا ، بيروت 1970، ص 94 .

عشر الميلادي سيطر ملوكُ كانم على فزان . وقد كانت منطقة فزان تحكمها منذ سنة 306 هـ/ 8-919 م أسرةُ بني الخطاب الهواريِّين اصحاب زَويلة إلى أن قضى على حكم الأسرة قراقوش الغَزي في سنة 568 هـ/ -1173م . وعلى الأثر استغاث الأهالي بسلطان كانم ، فقام دونما شخصياً بقيادة حملة إلى فزان ، ونصَّب حاكماً وممثلاً له في تراغن على بعد نحو عشرين ميلاً شرقي مرزق . يقول ابنُ سعيد انه تتبع هذا السلطانَ « سَلطْنةُ تجوه [عاصمة الزغاوة] ومملكة كوارو ، ومملكة فزان »[20] . ويذكر التجاني أن رسلَ ملك كانم تمكَّنوا في عام 656 هـ/ 8-1259 م من قتل احد ابناء قراقوش الذي كان قد أغار على ودان بشمال فزان « فأنفذ إليه ملكُ كانم مَنْ قتله وأراح تلك البلاد من فتنته ، وحمل رأسه إلى بلاده فطيف بها ، وذلك في سنة 656 »[21] .

وفي عهد السلطان دونما ديبالامي تعزَّزتْ العلاقاتُ مع الدول الإسلامية بشمال افريقيا . فهو الذي اسسَّ في العقد الخامس من القرن السابع الهجري/ 42-1252 م مدرسةَ ابن رشيق في القاهرة لإقامة طلبة كانم الدارسين فيها . ويذكر ابنُ خلدون انه في سنة 655 هـ/ 1257 م « وصلتْ [إلى السلطان الحفصي المستنصر] هديةُ ملك كانم . . . وهو صاحبُ برنو مواطنُه قِبْلة طرابلس . . . وكان فيها الزرافة . . . فكان لها بتونس مشهدٌ عظيمٌ برز إليها الجَفَلى من أهل البلد حتى غَصَّ بهم الفضاء »[22] .

الانتقال من كانم إلى برنو

تتحدث الرواياتُ الكنوريةُ عن متاعب كانم بعد عهد دونما ديبالامي بسبب تنازع الأبناء واستقلالهم في الولايات ، مما ادى إلى تدخل قبائل البُلالة من الأراضي الواقعة جنوبي كانم . وتعزو هذه الرواياتُ ما حلَّ بكانم من تفسخٍ سياسيٍ وما تعرَّضتْ له من فتن وقلاقل إلى قيام دونما ديبالامي بالعبث بالموني المقدَّس . ان الجماعةَ المعروفةَ باسم البُلالة [ابو ليلى ؟] تدَّعي الانتسابَ لابنة

---

(20) المصدر السابق ، ص 59 .

(21) التجاني ، عبد الله : رحلة التجاني ، تونس 1958 ، ص 111 .

(22) ابن خلدون ، عبد الرحمن : كتاب العبر ، بيروت 1959، 6 / ص 652 .

احد سلاطين كانم الأوائل ، وعلى هذا الأساس قام صراعها مع الأسـرة السيفية . واليوم تعيش جماعة البلالة في اقليم بحيرة فِطري[23] .

كما واجه سلاطينُ كانم في اوائل القرن الرابعَ عشرَ مقاومةً شديدةً من جانب الشعوب غير الكنورية جنوبي بحيرة تشاد وغربيها ، وهي الشعوب المعـروفة بـاسم ساو . وقد هلكَ اربعةٌ من سلاطين كانم في قتال قبائل ساو هذه[24] .

وتلتْ حروبَ كانم مع البلالة متاعبُ أخرى . ففي أواخر القرن الرابعَ عشرَ نسمـع لأول مرة عن وصـول عربٍ رحَّـلٍ إلى اقليم بحيرة تشـاد ، وإليهم تنتسب قبائل الشـاوية المـوجودةُ اليـوم في كانم وبـرنو . ويبـدو أن هؤلاء العربَ من ذريـة القبـائل الهـلالية التي كـانت قد رُحِّلت عن مصـر في عهد الخليفـة المستنصـر بـالله الفـاطـمي في منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي . فهل كان لهؤلاء العرب صلةٌ بتغريب بعض القبـائل العـربية في أعقـاب انهيار مملكـة النوبـة المسيحية في مطلع القرن الرابع عشر ؟ ويذكر الإمام احمدُ بن فرتوة أن العربَ كانوا حلفاءَ للبُلالة في اواخر القرن السادسَ عشر[25] .

إن حـروبَ سلاطـين كانم مع البُـلالة استمـرت دون انقطاع طـوال معظم النصف الثاني من القرن الرابع عشر، وكانت وبالاً على مملكة كانم مما اضطر السلطان عمر بن ادريس (حَكم حوالي 82-1387 م) إلى مبارحة عـاصمته نجيمي والنـزوح مع اتباعه إلى بلاد برنو غربي بحيرة تشاد .

وعلى أثر جلاء السلطان ، اقام البُـلالة مملكـةً قويـةً في كانم ، وكـان العرب والتبـو حلفاءهم . ويـذكر الحسنُ الـوزان في مطلع القـرن السادسَ عشـرَ أن كانم كـانت أوسعَ رقعـةً وأقوى من بـرنو ، وكـان لصاحبهـا علاقـات ممتازةٌ مـع سلطان مصـر ، فيقول : « ونـال صـداقـة سلطـان القـاهـرة ورعـايتَـه بفضـل هـدايـاه ومجاملاته ، وحصل منه على الأسلحة والأقمشة والخيل التي كان يدفع فيهـا ضعفَ ثمنها تظاهراً بالسخاء ، حتى جعل تجار مصر لا يقصدون غيرَ بلاطه »[26] .

---

(23) Smith, P. 170.

(24) المصدر السابق ، ص 173 .

(25) Smith, P. 174. Lange, P. 258.

(26) الوزان ، الحسن : وصف افريقيا ، الجزء الثاني ، الرباط 1982 ، ص 179 .

ومنذ القرن الثاني عشر للميلاد ، كانت جماعاتٌ من اهل كانم تنـزح وتستقر في اقليم برنو إلى الغرب من بحيرة تشـاد ، وقد استمـرت هذه الهجرةُ حتى بدايـة الفترة الاستعمارية في أواخر القـرن التاسـعَ عشر . ولعـلّ برنـو قبل القـرن الثالث عشر كانت مملكةً مستقلةً ثم خضعت لملوك كانم[27] .

ولما نزح سلاطينُ كانم إلى برنو في أواخرِ القـرن الرابـعِ عشر استمـرٌ الصراعُ على السلطة بين أفـراد الأسرة المـالكة في بـرنو ممّـا اتاح مـزيداً من الفـرص للبُلالـة وغيـرهم للانقضـاض على الـدولة . ولم تستقـرٌ الأوضاعُ إلا في عهـدِ عـلِي جـاجي (الصغير) ـ حَكَم حوالي 1476-1503 م ـ وهو الذي أنهى الصراعَ الأسرِيَّ واختطَّ في حدود عامِ 1484م عاصمةً مسوَّرةً ثابتةً جديدةً في جازارجامو Gazargamu أقام بها سلاطينُ برنو في القرون الثلاثة التالية ، ومنهـا أقامـوا امبراطـوريةَ كـانم ـ برنـو الثانية . ويُعتبر السلطان علي جاجي المؤسِّسَ الحقيقيَّ لسلطنة بـرنو ، وواحـداً من اعـظم سلاطـين كانم ـ بـرنو الثـلاثة مـع دونما ديبـالامي وإدريس عَلومة[28] . وفي عهده ازدادت التأثيـراتُ الإسلاميـةُ وأصبح للعلماء والفقهـاء مكانتهم المـرموقـة في المناصب ، وأخذ علي جاجي في اتخـاذ لقب « خليفة » ، وحـذا حذوَه في ذلـك من جاء بعده من السلاطين[29] .

وفي عهـد خلفه ادريس كـاتـاجـارمـايي (1503-1526 م) استُردَّت كـانم وأصبح زعماءُ البُلالة خاضعين له .

إن القرنَ السادسَ عشر شَهِدَ انبعاثَ برنو وتأسيسَ امبراطوريـة كانم ـ بـرنو الثانية كما بدأ فيه اتصالُ برنو بالدولتـين الإسلاميتـين القويتـين في شمال افـريقيا ، وهما الإمبراطـوريةُ العثمـانيةُ والمغـربُ الأقصى على عهـد السعديـين . وفي الربـع الأخير من هذا القرن ، ولي في برنو اعظمُ سـلاطينها ادريس عَلومـة الذي جهَّـز في بداية حكمه عدةَ حملات متوالية ناجحة ضد البُلالة . ومع ان سلاطينَ برنو كانوا قد استردوا نجيمي عاصمتَهم القديمة في كانم في حدود عام 1500 م ، إلا أن البُلالة لم يُهزَموا هزيمةً ساحقةً إلا على يد السلطان ادريس علومة في الربـع الأخير من القـرن السادس عشر .

(27) Lange, P. 255.

(28) Hiskett, P. 63. Smith, PP. 175-6.

(29) Hiskett, P. 66.

إن احمد بن فرتوة ـ كبيرَ أئمةِ السلطان ادريس عَلومة ومؤرخَه ، وكان يـرافق السلطانَ في حملاته ضد البُلالة ـ مصدرٌ قيِّمٌ بوصفه مؤرخاً للأحداث التي يصفها . ومع إنه يركّز في تاريخه على المعارك والانتصارات ، إلا أنه يذكر بعضَ الإصلاحات التي أُدخلت في عهـد السلطان ادريس علومة ، كـالتأكيـد من جـديـد عـلى تـطبيق أحكام الشريعة ، ونقل السلطة القضائية من أيـدي رؤساء القبـائل إلى القضـاة ، وتشييد المساجد من اللبن[30] .

بحلول القرن الخامسَ عشر ، ساد في برنو نـظامُ التعليم الإسلامي ، وازداد عـددُ الطلبـة منذ عهـد السلطان علي جـاجي ، فـأُقيمت المـدارس ، وهي مـراكـزُ للتعليم العالي ، اشتهرت من بينها مدرسـةُ الشيخ احمـد فاطمي في القـرن التاسـع الهجـري/ الخامس عشـر الميلادي ، كـما ظهرت في أواخـر القـرن السـادسَ عشـرَ مدرسةُ كالومباردو التي تقع على مسافة ٥٠ ميلاً إلى الشمـال الشرقي من العـاصمة جازارجامو ، ومن اشهر علمائها في بداية تأسيسها العـالمُ الطارقي الشيـخُ الوالي بن الجَـرْمي الـطارقي ، والشيــخ وال ديـدي الفَــلاّتي الـذي تلقّى العلمَ في تنبكتــو وأجاديس ، وكان من أتباع الطريقة القادريـة ، وكانت مـدرسةُ كـالومبـاردو مركـزاً لنشر الطريقة القادريـة في برنـو . وقد أحيى مـدرسةَ كـالومبـاردو الشيخُ عبـدُ الله البرناوي في حدود عام 1075 هـ/ 1665-4 م ، وكان قد تلقّى العلمَ على يد العالِم الطارقي احمد الصادق ابن ابي محمد أُوَيْس ، ونشط في نشر الإسلام بين الوثنيِّين في بـرنـو[31] . ويـذكـر المؤرخ المغربيُّ أحمـد النـاصـري السـلاوي الشيـخ عبـد الله البرنوي على أنه شيـخ الولي أبي فـارس عبد العـزيز الـدباغ ، المـوضوعِ في منـاقبه كتابُ (الذهب الإبريز)[32] .

وفي القـرن الثاني عشـر الهجري/ الثـامنَ عشرَ الميـلادي ، ظهرت مـدارسُ أخرى في ماشينا وفي العاصمة جازارجامو . وكان العلماء والطلبـة في هذه المـدارس يتلقّوْن المساعدةَ والدعمَ من جانب السلطان . وغدتْ بـرنو مـركزاً علميـاً اجتذب إليه الكثيرَ من المسلمين من بقية انحاء السودان . وكان لمدارس برنو صلةٌ بـالجامـع

(30) Hodgkin, PP. 32-3.

(31) Hiskett, P. 66.

(32) النـاصري ، أحمـد : كتـاب الاستقصـا لأخبـار دول المغـرب الأقصى ، الـدار البيضـاء 1955 ، 5/ ص 103 .

الأزهر الشريف ، وقصدها علماءُ أتراكٌ وأندلسيون ، وقد اشتهر العلماءُ الأندلسيون في ميـدان الدراسـات القرآنيـة وتدريس الفقـه . واحتفظتْ بـرنو بصيتهـا في جودة مستوى دراساتها القرآنية إلى عهد قريب . إن عامـة الناس في بـرنو تقبَّلوا الإسـلامَ والتـزموا بتعـاليمـه اكـثرَ من غيـرهم في منـاطق بـلاد السـودان جنـوبي الصحـراء الكبرى ، وقد أَقَرَّ بذلك حتى محمد بِلُّو ـ ولم يكن صديقاً لبـرنو ـ في كتـابه (إنفـاق المَيْسور)[33] .

(33) Hiskett, P. 67.

الألمان والقرآن

عمر لطفي العالم

ليس من مهمة هذا البحث التوقفُ الطويل لدى كل ما كتب وقيل في هذا الشأن ، والتوغل في الجزئيات والتفاصيل . كما أن هذا البحث ليس محاولة لتنفيذ ما لا يطيق المسلم قراءته أو سماعهُ حول كتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . ففي الوقت الذي نترك فيه هذه المهمة إلى عمل آخر[1] ، نقصر الحديث هنا على رسم المناهج التي استخلصناها في أثناء قراءاتنا وترجماتنا لمستشرقين أعلام تخصصوا في الدراسات الشرقية عامة ، وصبّوا جُلّ اهتمامهم على دراسة القرآن الكريم وعلومه ،

(1) تحت الطبع ، كتابنا « أصالة القرآن الكريم » .

باعتباره المدخل الطبيعي إلى فهم حضارة أمة وعقلية قوم ، ولما يحتله ذلك الكتاب من منزلة عالية في نفوس المسلمين .

وقبل أن أصل إلى ما أريد قوله ، والنفاذ إلى خصائص وطبائع تلك المناهج، التي استنّها أصحابها وارتضوها سبيلاً إلى فهم القرآن، أرى أولاً ضرورة التنويه إلى بعض النقاط التي لا ينبغي أن تغيب عن ذهن القارىء وهو يقلب هذه الصفحات :

أولاً : إن تلك الدراسات ـ على ما تنطوي عليه من إصابة وإخفاق ، إساءة أو إحسان ، فإنها لا تخلو والحال كذلك ، من عنصر هام يفتقر إليه كل باحث وكاتب ، ألا وهو فضيلة الكشف عن الكيفية التي يفكر بها الآخرون ، وعلى الطريقة الأمثل لنصب جسور قوية من الاتصال والتفاهم مع أمم تختلف عنا كثيراً في بناها الفكرية والنفسية واحتل فيها العقل منزلة التقديس .

ثانياً ـ إن أوروبا (المسيحية) ، لدى تبلور هذه المناهج ، في القرنين الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر ، كانت لا تزال في طور النقاهة ، أي أنها كانت لا تزال تعاني من آثار القمع الفكري والتسلط اللاهوتي ، فكان تعبيرها على ألسنة روادها امتداداً طبيعياً للشعور بالحنق والنقمة على الأديان عامة ، حتى وإن كان الكتاب الذي ينظرون فيه قرآناً لا إنجيلاً ، وكان الدين الذي يبحثون في مقوماته إسلاماً لا مؤسسة دينية كهنوتية .

ثالثاً ـ إن أوروبا في هذه الفترة ، كانت تعيش حالة انقسام وشتات فكري ، فهذان القرنان شهدا ميلاد أكبر وأعظم التيارات الفكرية والأدبية والفلسفية ، التي أثرت بدورها أيما تأثير ، وأسهمت كما سنرى ؛ في كثير أو قليل ، في توجيه دفة الفكر الغربي وفي بلورة المدارس الفكرية المعروفة وتحديد المواقف من الأديان أيضاً .

رابعاً ـ إن هذا التقسيم تقسيم عرفي ، أما واقع الحال ، فليس ثمة استشراق ألماني وآخرُ انكليزي أو فرنسي أو هولندي . صحيح أنَّ الدارسين يُسمون بأسماء البلدان التي ينتمون إليها ، أما النتيجة التي خلصنا إليها ، فهي أن ثمة قاسماً مشتركاً يجمع بين هؤلاء على اختلاف أقطارهم ، وإذا كان ولا بد من خلاف فهو التوزع الجغرافي ، أو التناوبُ في تسيير عجلة الاستشراق ، وبعبارة أخرى ، فإنه ما

كانت تتوقف مدرسة المستشرق تيودور نولدكه في شتراسبورج عن العطاء ، حتى تبادر مدرسة هورجيونيه في لايدن بهولنده . وإذا تعطلت هذه استأنفت مدرسة دي ساسيه في باريس المسيرة . أما الموضوعات فتكاد تكون متطابقة ومن منظور واحد . إن سحنة الإستشراق لم تتبدَّ لي يوماً في عاصمة أوروبية أكثر إشراقاً منها في عاصمة أوروبية أخرى مع استثناءات بسيطة سنأتي عليها في بعض الحديث عن الرومانسية والرومانسيين .

● يجملُ بنا بادىء ذي بدء أن نثمن منزلة القرآن الكريم في نظر الغربيين ، وانطباعهم العام عنه . وليس من عبارة أفضل وللاجمال أمثل ، نستدل بها في هذا السياق من عبارة المستشرق الانكليزي دانييل نورمان[2] : « ليس للقرآن نظير في غير الدين الاسلامي . ولقد رأى فيه المسيحيون في بعض الأحيان نظيراً للكتاب المقدس . وجهلوا دائماً بأن القرآن إنما يعبر عن ذاته وكما جاء في أصله السماوي ، بحيث أنه لا يشبه وبحق أيَّ شيء كان معروفاً لدى النصرانية . ومنزلة القرآن من الإسلام قريبة الشبه جداً من منزلة المسيح في المسيحية : كلمة الله ، أي التعبير الشامل عن الوحي . والكتاب المقدس بالنسبة لأنصار الإنجيل ، سواء كانوا من أتباع المذهب البروتستنتي أو الكاثوليكي ، إنما يستمد أهميته من المسيح ، في حين أنَّ محمداً ﷺ ، يستمد تلك الأهمية من القرآن . وفي إخفاقهم إدراك تلك الحقيقة ، فقد قابل اللاتين وبإصرار شخصَ المسيح بمحمد ، وليس ما يبين بشكل أوضح المسافة الفاصلة بين الفكر الإسلامي والفكر الأوروبي ، وكل ما وقر في الأذهان هو ضرورة التصدي لمنزلة القرآن السامية ، حتى وإن لم يكن واضحاً تماماً مقدار المكانة التي تقلدتها سلطة القرآن .

● إن الحديث عن اللغات يشكل المدخل الطبيعي للحديث عن الكتاب . فالمصادر المتوفرة لدينا تؤكد على أنَّ تاريخ الدراسات اللغوية السَّامية في ألمانية يرجع على أقل تقدير إلى القرن 17 ، حيث كان في كافة الجامعات الألمانية أساتذة متخصصون في هذه اللغات ، وأن مدرِّسي هذه اللغات كانوا من رجال اللاهوت ، وأنَّ اهتماماتهم إنصبَّتْ على دراسة تلك اللغات بدافع استكمال معرفتهم بشروح الكتاب المقدَّس . **وهذا الارتباط باللاهوت ، لم يُتح المجالَ**

D.NORHANN,ISLAM and The West, Edinburg 1960 (Nature of The Quran) P. 33.

لحركة الاستشراق خلال القرنين السابع والثامن عشر كي تتحول إلى إنجاز علمي ذي قيمة مستقلة . وانطلاقاً من هذا الاستنتاج ، يمكن أن نفهم بأنّ الدراسات العربية والقرآنُ الكريمُ في مقدمتها خضع لنفس المقاييس السائدة في أوروبا إبان الحقبة ذاتها . ويمكن أن نستخلص كذلك ، بأن تقييم المتأخرين لدراسات اللاهوتيين منذ بداياتها ، أي منذ عام 1142 ، **كان يقوم على تجريد تلك الدراسات من أي صفة علمية** . وهذا الرأي - على علاته - يصل بنا إلى رسم ملامح أقدم منهج فرض نفسه على ألمانيا وعلى أوروبا بشكل عام وكان مسقط رأسه في اسبانيا .

- التبشير -

على الراجح - كما يروي بعض المؤرخين[3] - أن فكرة التبشير ، هي التي حفزتْ الكنيسة على التعامل مع القرآن الكريم واللغة العربية : فكلما بَهَتَ الرأي القائل بتحقيق الانتصار النهائي بقوة السلاح ، تبّدى جليًّاً ، بأن احتلال الأرض المقدسة لم يؤدِّ إلى (هدي المغاربة) ، بل العكسُ من ذلك هو الذي كان يحدث ، إذ إنَّ ثقافتهم ، عاداتهم ، طرق معاشهم ، كانت تفرض نفسها على المحاربين الصليبيين ، كما رفع الآملون عقيدتهم بالتغلب على (المذهب الديني المزيَّف) . وهكذا فقد ظهرت أول ترجمة لاتينية للقرآن الكريم في عام 1143 ، وكان صاحبها بطرس َفينيرابيليس (1092 -1094 أو 1157) . إن الأب كلاني Cluny ، الذي وضع عصا الترحال في اسبانيا عام 1141 ، لم يقم بإنهاء الخلاف بين الملكَ ألفون ، ملك كاستيليان وألفون الأول ملك أراجون ، بل وجد كذلك الفرصة سانحة للتعرف إلى أوجه الخلاف بين الاسلام والمسيحية ، وإلى المعارك بين المغاربة والاسبان وبين روح الريكونكويستا Reconquista [4] والسياسة الدينية للموحدين الذين وجهوا ضرباتهم ضد اسبانيا في تلك السنين . وكان من شأن ذلك أن تولَّدت لديه القناعة ، بأنَّ من واجب « المرء[5] أن لا يقابل الهرطقة (المحمدية) بعنف السلاح الأعمى ، بل عليه مقاومتها بقوة الكلمة المقنعة للمحبة المسيحية » . إلا أنه اشترط في سبيل ذلك المعرفةَ المتعمقة بفكر الخصم . وهكذا

---

(3) Fûck. J, Arabische Studien in Europa, Leipzig

(4) 750- 1492 من التاريخ الاسباني « العودة إلى تحرير شبه جزيرة البيرنيه (أطلس) Reconquista .

(5) A. Studien P. 67- 68.

وضع الخطة لترجمة القرآن إلى اللاتينية . وفي عام 1543 ، قام الأب تيودور ، وهو صاحب دار نشر بإعادة طبع ترجمة روبرتوس كينيسيس في مدينة بازل بسويسرا .

إن المستشرق الالماني يوحان فوك ، يعزو عدم التوسع في ترجمة القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية إلا في وقت متأخر جداً ، أي ابتداء من مطلع القرن 16 إلى حرص[6] المسلمين على عدم وقوع القرآن الكريم في يد كافر باعتباره شيئاً مقدساً لا يجوز لمسه إلا بيدين طاهرتين . وهكذا فلم يُصار إلى الترجمة الألمانية للقرآن عن الايطالية إلا في عام 1616 على يد يهودي يدعى شالومون شفايجر . تجدر الاشارة هنا إلى أنَّ الألمان الذين وجهوا في هذه الأثناء وما قبلها عناية فائقة إلى اللغة العربية وعلومها ، وعُنوا[7] بتحقيق المخطوطات العربية وفهرستها ، ونظموا المعاجم اللغوية GLOSSARIUM ، لم ينظروا بعين الارتياح أبداً إلى ترجمة روبرتوس .

ولكي لا نخرج عن دائرة البحث ، فإننا سنكتفي هنا بالإشارة السابقة حول جهوداتهم تلك ، مع التنويه إلى أن تلك العناية المتشدِّدة بمسألة اللغة العربية وقريباتها من الأسرة السامية (العبرية والآرامية) ـ حسب اجتهادهم ـ لم ترق لمستشرقين آخرين . فهذا المستشرق جورج ياكوب على سبيل المثال ، يصبُّ جام غضبه على المتقعرين في اللغة ، المنقبين في أصولها وجذورها ، واصفاً إياهم بنعوت وأوصاف يستحي المرء من ذكرها[8] .

ومن وجهة نظرنا فإن ذلك (التعقر) كما جرت العادة على تسميته ، كان له ما يبرره ولم يأتِ من فراغ . فتهمةُ (الزيف) التي افتراها اللاهوتيون على الرسول المصطفى ﷺ وعلى القرآن المجيد ، لاقت هوى في نفوس اللغويين ، ولم يتبق عليهم إلا التمحيص في عضوية العلاقة بين اللغة العربية ولغات الشرق الأقدم اللتين نزل بهما العهدان القديم[9] والجديد ، ونعني اللغتين الآرامية والعبرية لينفذوا بعد ذلك إلى فرية العصر .

---

(6) المصدر السابق ص 69 .

(7) Brcckelmann . Mongentandische Studien in Deutschland, P.3 V 76/ 77 1922/ 1923.

(8) مجلة فكر وفن العدد الثامن السنة الخامسة (ص 100) .

(9) OLD AND NEW TASTEMENT.

لا أدري كيف غابت هذه النقطة عن أذهان كثير من الباحثين ، فلم يولوها ما تستحق من عناية ويقظة وحذر . ولعل أساتذة مادة الآداب والأديان واللغات المقارنة في الجامعات والمعاهد العربية أحق من غيرهم في كشف النقاب عن ملابسات هذه المسألة الخطيرة .

إنَّ أبناءنا الدارسين لهذه الاختصاصات ، يلقنون على نحو غير مباشر تبعيةً ثقافية ، من ذلك على سبيل المثال ، كثيراً من القصص القرآني على أنه أدب وأساطير (Fables) تنحدر من أصول هندية وفارسية . . ، وهذا أول شرط من شروط قانون المنهج المقارن ألا وهو (القِدم) . !

ولقد وقع بعض كتابنا الأوائل عن حسن نية في خطأ هذا التصور[10] ، وفي وقت لم يتبلور فيه هذا العلم ، ولم يستكمل فيه شكله النهائي بعد ، ولم يُعتمد كعلم يُدرَّس دراسة أكاديمية . إنَّ القاعدة القائلة ، بأنَّ الحضارة الانسانية ، هي ثمرة جهد بشري مشترك ، يؤثر الواحد منها في الآخر ، هي قاعدة صحيحة لا يرقى إليها شك . لكنَّ نزول الوحي على قلب أميٍّ في وادٍ غير ذي زرع ، لم تهبَّ على شعابه تيارات بهذا العمق وتلك الاستطالة ، هو حقيقة مقابلة فثمَّ تأكيد « على أنَّ الوجود البشري كوحدة تاريخية لم يَعد مقبولاً من العلم الحديث »[11] .

كان لا بد من هذه المقدمة لإلقاء مزيد من الضوء على طبيعة هذا المنهج ، تاريخه ومجالاتِ تطبيقه . فنحن ـ كما يبدو لي ـ أمام ملابسة ينبغي النظر إليها بكثير من الرَّوية والهدوء : هذا المنهج الذي طُبق على القرآن الكريم ، لغة ، وتاريخاً ، وأدباً ، وأسلوباً ، رسماً وكلمة ، ما هو تاريخه ؟ وأين مولده ؟ ومن هو مكتشفه ؟ وماذا كان الهدف منه ؟ نترك الحديث للمستشرق بروكلمان يحدثنا عن ذلك بنفسه[12] : إن مؤسسي فقه اللغة السانسكريتية في المانيا لم ينطلقوا بالطبع من مقاعد الدراسة المنتظمة في المعاهد الألمانية العليا . فلقد قاد إلحاح الرومانسية

---

(10) أمين ، أحمد ، فجر الاسلام ، الصفحة الثالثة .

(11) H.BECKER, Islam in Rahmen einer allgemeinen Kultur Geschichte Z.D.M.G. من محاضرة للمؤرخ أرنست ترولتش في مؤتمر المستشرقين الألمان بمدينة لايبزج 30 سبتمبر 1921 .

(12) Brochelmann P.3

الأخـوين شليجل (Schlegel) في بحثهم عن الأصـول الأولى لتـاريـخ البشـريـة ، قـادهما إلى الـدراسات الهنـدية . تلقى أحـد الأخوين (فـريدريـك) خـلال سنتي 1803 /1804 جانباً من السنسكـريتّية عـلى يد ضـابط بحريـة انجليزي أسـير يدعى هاملتون في مدينة باريس . إلا أنّ كتابه حول اللغة والحكمة الهنديتين ، الـذي قام بنشره بعد أربع سنوات من ذلك التاريخ ، لا بد وأن استقى جذوره من الترجمـات القـديمة . أمـا أخوه الأكبـر آ . فْلهلم ، فقـد درس في مـدرسـة بمـدينـة جـوتنجن (المـانيا) ، المنـاهج المتشـدِّدة للغات الكـلاسيكية قبـل أن يُستمال لفـائدة دراسـة الحكمة لدى الهنود عن طريق كتاب أخيه فـريدريـك ، إلا أنَّه لم ينسقْ خلف تلك اللغة إلا في باريس من قبل مواطن آخر يدعى (بوب) ، ليصبح بذلك أولَ استاذ على الاطلاق للغة السنسكريتية عام 1818 في مدينة بـون بألمـانيا . وقبـل أن يذهب بوب إلى باريس في عام 1812 بقصد تعلم اللغتـين العربيـة والفارسيـة على يـد دي ساسيه ، كان لم يَزُرْ في وطنه أي جامعة ، لكنه توجّه لتعلم اللغة السنسكريتية تعلماً ذاتياً . إن المنهج المقارن الذي يعتبر واضعه الأول ، والذي طبعه على هذه اللغـة ، مكنه بشكل غير مباشر من الحصول على نتائج باهـرة جدًّا ، وبـه أصبح أستـاذاً لا يدانى » . انتهى كلام بروكلمان .

رُبَّ سـائـل : ومـا عـلاقـة ذلـك بـالقـرآن الكـــريم ؟ ونجيب : إن منهـج الدراسات المقارنة يتحدث عامة حول العناصر المشتركة أو الموازيات (Paralell) بين أدب وأدب ، ولغـة ولغة ، ودين ودين (فيـما بعد) ، عن أوجـه الشبه مـوضـوعـاً وشكـلاً أو أسلوباً . ولقـد تزامن هـذا الاكتشاف تقـريباً مـع الإقبال المحمـوم على اللغـات الشرقيـة ، فكان بمثـابـة آلـة البحث الـدالّـة ، التي أوصلتهم إلى جملة من الاستنتاجات الخطيرة ولا نقول الصحيحة . . !

أولى هـذه النتـائـج أو الثمـار ، ظهـرت في الفكـر الألمـاني عـلى يـد بـاحث (يهودي) يدعى ابراهام جايجر في كتابه « ماذا اقتبس محمد عن اليهودية[13] ؟ ! » . ولمـا قرّرنـا منذ البـدء بأننـا نـرسم منـاهجـاً ولا نـدخـل في تفـاصيـل ، فـإن ثبت الموضوعات كفيل وحده بأن يلقي ضوءاً كافياً على مضمون الكتاب :

---

(13) Geiger. Abraham, was hat Mohammad aus dem Iudentum aufgenommen, 2 re-vidievte auf lag, Leip zig 1902.

« وقد حاز هذا الكتاب على جائزة الدولة للجامعة الملكية في بروسيا » .

1" ـ أراد ، تمكن، فكيف تمكن؟ وسُمح فكيف سمح لـه بـأن يقتبس من الموسوية؟

2" ـ اقتبس محمدٌ عن الموسوية فماذا اقتبس ؟ .

3" ـ ما يخص اليهودية وأفكارها المدرجة في السياق القرآني : آ ـ المفاهيم ب ـ الانطباعات جـ ـ المعتقدات د ـ العادات والوصايا هـ ـ الآراء العامة عن الحياة .

4" ـ القَصصُ القـرآني : آ ـ من الآبـاء الأولـين حتى ابـراهيم . ب ـ ومن ابراهيم حتى موسى .

5" ـ موسى وعصره .

6" ـ الملوك الحاكمون لسائر بني إسرائيل .

7" ـ التديُّنُ بعد سليمان .

أظنُّ أن في مستطاع القارىء الآن ، وبعد اطلاعـه على محتـويات الكتـاب ، خاصة منه الفقرة (4)، الرَّبطُ جيداً بين ما كنـا ننوي كشف النقـاب عنه من تـطويع منهـج الدراسـات المقارنـة ، واستخدامـه استخدامـاً ماكـراً بدءاً بـالقصص القرآني وانتهاءاً بالكتاب جملة لفائدة الخطة المحكمة في تفنيد أصالة القرآن الكريم .

● إن كتاب اليهودي المذكور يعتبـر بحق أسوأ بـادرة ، كان من شـأنها تعبيد الـطريق أمام سيـلٍ لا يكاد ينضب من الـدراسـات التي تضـرب عـلى نفس النغم والوتيرة . ولقد شاءت الصدف أن نكون شهـود عيان عـلى مناقشـة رسالـة دكتوراه (حـول القرآن) في عـام 1982 الشهر الثـامن بجامعـة كولـونيـا[14] . ولقـد لجمت المفاجأة ألسنتنا حين لم نلاحظ فرقـاً بين مـا طرح من أفكـار في هذه الرسالة وبين ما كتب في نفس الموضوع قبل 150 سنة . ولقد خاب ظننا حين توهمنا بأن (خطورة) القرآن الكريم على الغرب من كثرة ما كتب حوله من دراسـات أصبحت في نظرهم أمـراً لاغياً ، إلا أنَّ هـذا الموقف عـاد لكي يرسخ من قناعتنـا بأنَّ الحمـلات ضـد المسلمـين لن تتوقف وأن هـذا القرآن سيـظل مستهدفـاً إلى أبد الآبـدين . . ! ومنذ ظهور ذلك الكتاب ، توسعت دائرة البحث وأصبح المصدر الذي يشار إليه دائـماً .

(14) Die Welt. Z. Nr. 169, 24 Juli 1982

وقد نشرت في هذا العدد دراسة حول الرسالة المذكورة بقلم هارالد فوكه .

ولم تعد فكرة (الأخذ) تقتصر على الموسوية بل وعلى المسيحية وغير المسيحية . .

إن عـدد الدراسـات التي نشـرت في هـذا الاتجـاه ، في الـدوريـات والكتب والصحف ، وبكـل اللغات الحيـة ، يفوق كثيـراً كل تصـور . لقـد كـانت بعبـارة جامعة مسحاً شامـلاً للقرآن الكـريم كله : الحرفِ والكلمـةِ ، والمعنى والتركيب . القصة والنحو والأسلوب ، العقيدة والتشريـع ولك أن تضيف إلى هـذه القائمـة ما شئت من مـوضوعـات يتضمنها القـرآن الكريم . ولعـل الأهمّ هنا ، أن البحـوث ضربت رقماً قياسياً ، بحيث أثـارت حفيظة أقـلام أخرى فـردّت على عـدم جدوى هذا الأسلوب ، واقترحت بدائل عنه . يقول المؤرخ المستشرق يوحان فوك : « . . إلا أنـه كلما ازدادت المحـاولـة عـلى تـأييـد هــذا الارتبـاط (يعني عمليــة الأخـذ المزعومـة) ، كلما أضاع البحث العلمي الخط العـام واكتفى في الختـام بمحـاولات جديدة متكررة تجاه كل صغيرة وكبيـرة في القرآن ، سـواء كان ذلـك فكرة دينيـة ، تصوراً ، تعبيراً ، وصية ، أقصوصة ، كما لو كان في الامكان تقسيم كيان الـرسول وتجـزئته إلى ألـوفِ الأجزاء »[15] . ولقـد عارض هـذا التصور قبله المستشـرق تـور أندريه (Tor ANDRE) : « إذ احتج ولخص مهمة الكشف عن النبوة والرسول ، في كيفية توصل الرسول إلى توليف حوافز البيئة وعدد من العناصر مختلفة الأنواع في عمل أصيل قابل للحياة »[16] . وهذان الاعتراضان يقودان إلى منهج ثالث :

« المنهج التاريخي »

في هذا السياق نأتي على ذكر ثلاث شخصيـات ، ارتضى أصحابهـا التاريـخ سبيلاً إلى فهم طبيعة الرسالة الاسلامية وتحليل شخصية الرسول ﷺ ، وذلك بتسليط الضوء على حياة الداعية وتاريخ المنطقة مهبط الوحي وأرض الرسالات . وكما أجمع النقاد الغربيون على اعتبـار كتاب (جـايجر) أسـاساً لفهم القـرآن الكريم في ضـوء الدراسات المقارنة فقد أجمعوا هـذه المرّة أيضـاً على اعتبـار كتاب (تـاريخ القـرآن) لمؤلفه تيودور نولدكه[17] مصدراً لا غنى عنـه لكل النقـاد والباحثـين . وأننا إذ نتفق

---

(15) F.Johann Originalit des arabischen Propheten, Z.d.M. B. 90 1936/ 1937.

(16) Ton, Andre, Mohammad, Sein Leben and Seine Glaube Göttingen 1932.

(17) N. THEODOR, BEiTRÄGE Zur Semetischen Sprach wissen Schaft, Strassburg 1910 p.1,5. 23 UND GESCHICHTE DES QURANS .

مع هؤلاء الكتاب حول الأهمية التي يحتلها كتاب نولدكه في تلك الأوساط ، فإننا نختلف معهم جوهرياً في قيمة الكتاب وأهميته العلمية بموازيننا الاسلامية .

ورأينا هنا ـ وهو على أية حال رأي العربية والاسلام ـ لم يصدر عن فراغ . فلقد عبّر المؤلف عن (معرفته) باللغة العربية بسلسلة من المقالات طبعت في كراسة مستقلة تحت عنوان : « مساهمات جديدة في علم اللغات السامية ». أما الموضوعات المدرجة فهي آ ـ القرآن والعربية ب ـ خواص لغة القرآن في أسلوبه ونحوه جـ ـ العسف وسوء الاستعمال لغريب القرآن . والعجيب في هذه الدراسات الثلاث ، أنه في الوقت الذي يقر به ويعترف بعجز غير أهل الضاد على مجاراتهم في لغتهم ، يعود فيعزو خطأ الشارحين المسلمين للكتاب إلى التعصب الديني : « كيف لنا نحن الذين نعاني من مشقة هذه اللغة ـ أن نناقش قوماً أشد ما يكونون عنا بعداً عقلياً ، وأن نعايش شعباً قديماً ، رضع الحس اللغوي في لبن أمه ، وعلماء ـ بغض النظر عن انتماءاتهم الوطنية ـ عاشوا بين العرب ونذروا حياتهم لدراسة اللغة العربية ؟ إلا أنَّ المأخذ الوحيد الذي نسجله عليهم جميعاً ، هو عدم التجرد والنزاهة تجاه الدين »[18] . ويستطرد بعد ذلك وعلى نفس الصفحة قائلاً : « وفي مقابل ذلك ، فقد ربينا نحن في المدرسة على روح النقد العلمي » .

● إنَّه لقول جميل حقاً ولا يخلو من حكمة ! إلا انني أسجل في نفس الوقت ، وبنفس الأمانة وروح النقد العلمية التي تحدث عنها ، بأن الدكتور نولدكه ، لا يملك الحس اللغوي نحو العربية ، وأنه وإن كان ملماً بها ، لكن الماماته ضعيفة إلى درجة الجهل بأبسط الأشياء وأسهلها .

أما رأينا كاملاً في قضية اللغة فنضمنه في بحث مستقل ، وأما منزلته وشهادة الآخرين من أبناء الغرب فيه ، فإليك ما قاله عنه المستشرق الهولندي سنوك هورج يونيه : « . . بنظر ثاقب وفكر المعي ، ذاكرة قوية وذكاء وقاد ، مكنته أن يشق طريقه بسرعة في كل ميدان ، وفي إدراك الجوهر وتشخيصه بوضوح وأحكام . فقد أنجز نولدكه في ميادين البحث المتسعة هذه ، كلغوي وباحث ، كمؤلف ومترجم ، كنحوي وناقد مثل هذا القدر من العمل القيم ، بحيث نظر إليه على أنه

---

(17) المرجع السابق .

(18) نفس المصدر السابق .

أعظم مستشرق إلماني في زمنه . وإلى جانب ذلك فقد امتلك ـ وهو أمر نادر الـوقوع بـين العلماء ـ موهبـة إلهية لمحـاكمة إنسـانية سليمـة وبقـدر وافٍ لفنّ التـواضـع . وكمـوقف إيجـابي منـه لعصـر النقـد التـاريخي ، فقـد تمتـع بميـل منـاهض لا ضـد الرومانسية والتصوف والاحساس الغامر الغامض بشتى ضـروبه ، بـل ضد كـل ما هـو تأمـلي ، كائنـاً مـا كـان ، فلسفـة ، أو عقيـدة ، أو أفكـاراً تـاريخيـة أو علومـاً نظرية »[19] . انتهى قول المستشرق .

وبالرغم من تعدد (مواهبه) ، وصرف جلّ اهتمامه إلى العنايـة باللغـات ، فإن الإطار العام الذي نستعذب وضعه فيه هو التاريخ . لقد حرص الناقدون عـلى إعـطائه صفـة العقلانيـة (Rationalist) . لكن الحكم الأخير عـلى عمله (تـاريـخ القرآن) جاء عـلى لسانـه لا على لسـان شخص آخر . فقـد صرح الـدكتور محمـد حسنين في مجلة (فكر وفن) ، لما نعت جامعـة تيوبنجن المستشـرق الكبير : « لقـد كـان مستشرقـاً عظيـماً ، وكـان أعـظم مـا فيـه تـراجعـه ، فحـين عـزم المستشـرق SCHWALLY على طبع هذا الكتاب ، وطلب من نـولدكـه تنقيحه ، رفض لأنـه لم يكن راضياً عن عمله وكان في حيرةٍ من شخصية الـرسول الغـامضة . . » وفي هـذا القول إشارة كافية .

إن التصور التاريخي للحكم على مقدار مصداقية القرآن الكريم من عـدمها ـ من وجهة نظرهم بالطبع ـ ربما تجسّمت وبشكل أفضل في عمـلي المستشرقـين رودي بارت ويوحان فوك . الأول في كتـابه (محمـد والقرآن)[20] والثـاني في بحثه المكثف « أصالة النبي العـربي »[21] . ويمكن أن نوجـز الخطوط العـامة لمنهـج الكاتبـين فيما يلي :

البيئة : صدّر المؤلفان كتابيهما بمدخل هام يكشف مقدماً النية المتبينة لما يتبع ذلك من استنتاجات . فقد أعطوا الجاليات اليهودية ومستوطناتها في الجزيرة العربية (تيماء ، فدق ، خيبر ، وادي القرى والمدينة) والجالية المسيحيـة في سوريـة ومصر وفلسـطين !! حجماً لا تستحقـه في التأثـير على العقليـة العربيـة والبيئة الجـاهلية .

(19) Fûck. d. Orig, P.510

(20) P.Rudi, Mohammad und dev

(21) Koran, fuñfte Auflage 1980 Kôln

وبـالرغم من أن اليهـود كانـوا مندمجين في الحياة البـدوية ، إلاَّ أنهم لم يتحللوا من ولائهم لـديانتهم . فقـد كان في يـدهم كتابهم المقـدس ، التـوراة ، الـذي لم يكن مترجماً إلى اللغة العربية بعد ، أي أنه كان لا يـزال يُقرأ بلغـة أجنبية ، وكـانـت لهم طقوسهم وشعائرهم المقدسة التي كانوا على وعي بها . فلا بد وأن اليهود قد مارسوا على معاصريهم العرب تأثيراً مزدوجاً ، من ناحية اللغة التي كانوا يتكلمونها ودورهم السيـاسي الذي لعبـوه . أما مـا يخص المسيحيـين فقـد قلل من دورهم ، ونفى أن يكونوا ممثلين للكنيسة البيزنطية لأنهم كـانوا من الأيـوسين (Nestorians) ، أي من غـير القائلين بـالطبيعـة الثلاثيـة للسيد المسيـح (Trilitât) . « أمـا عن التصـورات الـدينية التي سـادت البيئة العـربيـة قبـل ظهـور الاسـلام ، فـإن معلومـاتنـا عنهـا معـلومـات طفيفـة . فـلا النقـوش ، ولا الـروايـات التي نقلهـا الينـا اللغـويـون والمؤرخون تقدم لنا نظرة حقيقية عن الحياة الدينية في ذلك الوقت المبكر »[21] .

لقد اعتمد المؤلف في ملاحظاته على المعلومات التي قدمها القرآن الكريم عن أسـماء الأصنام في الجـاهلية . لكنَّـه ركّز عـلى أن كلمة إلَـه تقـابلهـا كلمـة ELÔh بالعبرية ، وإن لفظ الله جرى على لسان العرب أكثر ممـا جرت عـلى ألسنتهم كلمة (هُبل) . إلا أنَّ هذا اللفظ لا يلغي تعلق العرب بآلهتهم (أصنـامهم) في حياتهم اليومية . ولعل كثيراً من الآيات القرآنية تؤكد على هذا المعنى وتثبت صحته . وإن هذا الإلّه إلّهٌ لمكة (رب البيت) ، كما أنه ربُّ العالمين .

وثمة تصور آخر يضاف هو الآخر إلى هذا التصور ، وهو ما ورثه العرب عن آبائهم من مفهوم التوحيد ، من (الحنفية) دين سيدنا إبراهيم عليه السلام . لكن الحقيقة التي تظل قائمة ، هي أنَّ فكرة التوحيد لم تتبلور في العقلية العربية وأنه كان توحيداً بدائياً .

الشعائر : (الحج ، الأرواح والسحر ، البدو والمدن ، الزعامة والرعية) :

وهـذه العناصـر أيضاً كـانت تشكل في رأي المؤلف المـلامـح العـامـة للبيئـة العربية الجاهلية . ولسنا في حاجة لإعادة إمـلاء ما درسنـاه منذ نعـومة أظفـارنا عن حياة العرب . ذلـك أن ثقافتنـا بتاريـخ أمتنا يفـوق كثيراً مـا يعرفـونه عنهـا . وإذا اقتصـرت معـرفتهم عـلى الجـانب التـاريخي المنقـول ، فـإن مصـدراً تـاريخيـاً غنيـاً

(21) المرجع السابق.

بالمعلومات يبقى طوع أيدينا وبعيداً عن متناول أيديهم . وهذا المصدر هو النصوص الشعرية التي رسمت بدقة لا تدانيها دقة ، وبراعة لا تساويها براعة حياة العرب وأحلامهم، قيمه ومفاهيمه . وإن ترجمات التراث الشعري العربي إلى لغات أخرى ـ على أهميتها ـ لم ولن تستطيع تقديم الصورة الصادقة التي تنطق بلسان البيئة وتعبر عن الفكر والوجدان العربي . وإذا كانت منهجية البحث لا تسمح الآن بالوقوف على هذا الجانب لكشفه وتعريته وتبيان عوراته ومثالبه ، فإن الاتفاق شبه كامل على أن أحاسيس قوم لا تتحقق بالتلقين وحده ، إنها ليست المهمة الموكولة إلى العقل والنطق والسمع فقط ، بل مهمة مغيبة تبدأ والانسان جنين في بطن أمه[22] .

« الربط التعسفي بين المقدمة والنتيجة »

والسؤال الكبير الذي نطرحه على أنفسنا : هل القرآن الكريم ترجمة أمينة للحياة الجاهلية ؟ وهل الكتاب ـ كما يزعمون ـ امتداد لقيم وعادات وطقوس وشعائر وأنظمة قبلية كانت سائدة في الاسلام ؟

هل أن وجود أوجه شبه أو إلتقاء بين مظهر أو أكثر من مظاهر العبادة ، أو الأمور الغيبية ، أو الحدود ، أو وجود بعض نقاط الالتقاء بين الوعاء اللغوي لمعاني القرآن وأسلوب العرب في الشعر أو النثر ، بوجود غريب القرآن ، أو في التصورات التي جاءت بها الديانتان السماويتان ، يؤدي بالضرورة إلى حتمية القول بوجود تأثير للبيئة في النص القرآني ؟ وهل يحملنا هذا التشابه ـ إن وجد ـ على الاعتقاد فيما أسموه عملية أخذ أو اقتباس أو نقل أوموازيات (Paralell) ، كما حاولوا الوصول إليه ؟ أم أن للمسألة وجهاً آخر ، وتفسيراً مختلفاً غير هذا التفسير الذي يسعون ومن وراء إلى قطع الصلة بين الأرض والسماء ، والوحي والداعية ، وعلى رد الاسلام جملة وتفصيلاً إلى أصول أخرى ، مسيحية مّرة ، يهودية تارة ، وثنية أو حنفية ، أو قبلية أو إلى أمور تقريرية هي من بنات أفكار الرسول ﷺ ؟!

إن الإسقاط التاريخي الجبري ، والعلاقة الجدلية بين النتيجة والسبب ، هما الأمران المرجوُّ إبرازهما من هذا العرض ، وهما الكفيلان أيضاً بالحصول على ردود

(22) دراسة علمية جديدة عن حياة الجنين (مجلة الام والطفل باللغة الالمانية 1986 .

منطقية بعيداً عن العاطفة والانفعال .

لقد تصدى علماء المسلمين بكثير من الحماس للشبهات التي أثارها المستشرقون حول القرآن الكريم ، لكن السؤال الأهم بقي معلقاً : كيف فكر أولئك ؟ وما الذي حملهم على تقديم تلك التفسيرات ؟ هل نمسك بآخر الخيط أم بأوله . لقد كان الخصم خبيثاً ماكراً حين قرر ، بأن لا سبيل إلى معرفة هؤلاء القوم ـ المسلمين ـ إلا بعد فهم كتابهم . وأنا أقول : إنه ما من خيار للرّد على هؤلاء قبل التعرف على مناهج عملهم .

لقد ربطوا ربطاً تعسفياً بين المقدمة والنتيجة ، وطبقوا منهجاً علمياً لا يصح أن يطبق على القرآن الكريم كما طبق على اللغات والآداب الأخرى . لا لأنَّ القرآن ليس كتاباً فيه اللغة والكلمة والقصة والبيان ، بل لأنَّه نسيجٍ وحده ، تشابُكُ لا يجوز فهم جانب منه بمعزل عن جانب آخر ، ولا تعتيم نصٍّ ، بقطعهِ وبتره عن سياقه الأصلي ، فالكلُّ مرتبط إرتباطاً عضوياً ويتعذر فهمه إن لم يوضع في إطاره العام . إنه ـ ولا شَبهَ ـ كقطعة الفسيفساء لا يستقيم لها جمال ما لم ترص أجزاؤها ، كل أجزائها إلى بعضها . ولكي لا نخرج عن صلب الموضوع لننظر إلى عملية الربط أو العسف الذي وقع :

● فكرة التوحيد عند العرب لم يأت بها الرسول ﷺ . بل كانت موجودة قبلهُ وترجع إلى دين ابراهيم . وكذلك لفظ الله وربُّ البيت . وأما الأصنام فلم تكن آلهة تعبد ، وإنما هي لجلب الحظ والسعد . وفي هذا نلتقي ونختلف .

● والتوحيد في السور الأولى لا يلعب دوراً رئيسياً ، وليس المقصود من عبارة (لا إله إلا الله) إلهاً جديداً . والله هنا نوع من التوحيد البدائي ، أي الخوف والنجاة الذي وجده بعضهم في الموسوية أو المسيحية . (ولهذا لا يوجد له سند) .

● ودعوة التوحيد كانت تغلب عليها في البداية الصبغة القومية . والكبرياء العربية هي التي جعلت الرسول يشدد النكير على الكتابيين ، وإن هذا النوع من التوحيد هو الذي جعله ينكر براءة الكتابين التوراة والانجيل من التحريف .

● والصبغة العربية غالبة أيضاً على أوائل السور المكية ومن مظاهرها :

آ ـ الهجاء : (لأبي لهب) .
ب ـ التجارة (لايلاف قريش) .
ج ـ عاد وثمود وإرم .
د ـ فصلِ لربّك وانحر . (النحر) الكوثر : الآية (2) .
هـ ـ ومن العرب أنفسهم ، جاء الاعتراض (شاعر ، ساحر ، كاهن ، مجنون) ، وسجع الكهان .
و ـ أسلوب القسم القرآني يوازي القسم في الجاهلية .
ز ـ وصف الجنة والنار يحمل ملامح وصفاتٍ عربية خالصة .

● والزعم بصحة الدعوة ، حمل الرسول على القول : بأن لكل أمة كتابا ينزل بلغتها ، ولكي يؤمنوا به ـ هكذا يقول . ، فقد ذكّر العرب بمصير المكذبين في الأمم البائدة ، ويرى أنَّ النظرية الدورية (لكل أمة كتاب) ، ليست مقتبسة من اليهود ولا من النصارى وإنما من المجوسية وخاصة من ماني ودون أن يترك أي أثر (أي الرسول) . وهنا نرى المؤرخ قد شطّ شططاً كبيراً فتجاوز الاقليم والبيئة إلى بيئات أخرى فأي اتصال هذا ؟

● وأفكار التوحيد والبعث والحساب ، كانت موجودة في الحنفية . وأنَّ المصطلحات الدينية ذات الأصل غير العربي ، تأتت في معظمها من الآرامية التي كانت لغة الحضارة العالمية السائدة في الشرق الأدنى قديماً ، وكانت مستعملة بنفس القدر من قبل سائر المجتمعات الدينية . هذا عدا بعض المصطلحات الحبشية التي تسربت إليه عن طريق الرقيق المسيحي أو التجار الأحباش . وحول هذه المصطلحات ، لا بد وأن كانت في حوزة الحنيفيين عدد من المصطلحات ، وذلك ما تؤكده السورة 53 (37 -54) . وفيها أيضاً ذكر لقصة عاد وثمود . ومن هذا المنطلق ـ هكذا يرى ـ كتب الرسول قصته . وهنا أيضاً أسموها أساطير الأولين .

● لقد اعتمد على عدد من الأساطير التوراتية ، لكن العناصر المسيحية ليست هي الغالبة ، والذي يغلب هو الأساطير العربية حول النبي صالح وشعيب وهود التي لا يمكن إثباتها في المصادر العربية قبل الاسلام ، والتي لا يرجع الفضل في وجودها بالتأكيد إلى (ومضة من ومضات الرسول) ﷺ . بل إلى مصادر عربية قديمة . ولقد بادرها الرسول وأتاها من جميع جوانبها ، وهكذا يقابلنا ، إلى

جانب صيغ الأسماء التي تحمل الطابع الآرامي ، تلك التي تشير إلى أصل حبشي أيضاً . مرّة تحمل تعبيراً مسيحياً وتارة يهودياً . ولم يكن هدفه من ذلك التسليةُ ، بل حمل الجالية الكتابية على الايمان بصدق عقيدته وإلى جعلها صالحة للتمشي مع الواقع الحياتي . وهي تحذر من يوم الحساب ، وعذاب النار المؤبد . وهذا القصد الأخير هو الذي يبين ميزات أسلوب (أساطير العقاب) ، وقصرها ، والتي تكتفي في الغالب بالتلميح ، وقلة التفاصيل ، والتكرار الممل . ومن هذا نستخلص أن الأساطير التوراتية لا تلعب في الوحي القرآني سوى دور طفيف ، ولا يمكن أن تكون بحال من الأحوال دليلاً على وجود صلة ، وأنّ الرسول كان على قناعة ببعض المواضع الدينية ، اليهودية والمسيحية : « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه . . . الآية » 285 البقرة .

● وكان الرسول يأمل في أن يُعترف به كنبي من اليهود والنصارى ، وهذا سر التطابق بين المضمونين . فالفترة المكية الثانية تكشف النقاب عن وجود إلمامه واسعة بالأساطير اليهودية . وفي هذه الفترة يرسل بعض أصحابه إلى الحبشة المسيحية ، وخلال الفترة المكية الثالثة يبدأ باقتباس الأنموذج التعبدي للأديان القديمة في العبادات الظاهرة (الصوم ـ القبلة ـ والصلاة) .

● ويقيم المؤلف الفترة المدينة تقييماً عجيباً : هناك تتلاشى آمال الرسول ﷺ ، ويؤلمه الرفض الذي قابله به اليهود أيما إيلام . لقد كان ضربة قاصمة إلى تعاليمه . ولقد ردَّ عليها ردّاً (غريزياً) حين أرتد إلى قواعده السابقة ، القواعد العربية التي لا تتزعزع أبداً . إن مِلل إبراهيم عليه السلام هي الرمز الظاهر لهذا التأمل الشخصي ، فقد سلّط الرسول ناظريه على الكعبة ثانية . ها هي الآن تتوسط الشعائر الاسلامية . إن الحج ومناسكه تخرج عن إهاب الوثنية وتندرج في الدين الجديد . وفي السنوات الأخيرة من الفترة المدنية يستكمل خلقْ النبي وهنا يكتسي الاسلام شكله النهائي .

إن الهجوم المسيحي يميل إلى تصدير الفترة المدينة على أنها فترة الانهيار الداخلي ، حيث تنطفيء جذوة حماس الفكرة المكية تماماً عدّا بعض « . . يلصق ويكيل ألفاظاً لا تليق بالرسول ﷺ » . والمؤلف لا يرى رأي المسيحيين بل يخلص إلى تفسير باقي التشريعات المالية والحدود ثم يختم حديثه ، بأن القرآن لا زال يصدُّق أما حقيقة الرسول فهي هذه الخلفية التاريخية التي قدم لها .

● هذه ـ إذاً ـ هي الرؤية التاريخية . انكار كامل لأخبار العرب والسيرة النبوية ، وتعتيم على كل جانب مضيء ، وهندسة الأحداث هندسة لا تستند إلى أي دليل مادي . لكن صورة القرآن الكريم ليست ذات الصورة لدى سائر الدارسين ، فثمة فئة رأت فيه رأياً آخر إنهم الرومانسيون . فمن هم هؤلاء ؟

« الرومانسيون »

لقد توقفنا قليلاً عند الرومانسية كتيار هبّ على الفكر الأوروبي في أواسط القرن الثامن عشر ، وطبع كثيراً من الاتجاهات الفكرية بطابعه . ولقد سمينا في موضع سابق من هذا البحث اسم المستشرق جورج ياكوب . وقلنا؛ إنه اتخذ من العقلانيين واللغويين وأصحاب منهج الدراسات المقارنة موقفاً مناهضاً . لقد ذهبت به الحال مذهباً أبعد ، حين وصلت علاقته وآلت مع استاذه (EWALD)[24] مآلاً محزناً . فقد تهجم عليهم جميعاً ووصفهم (بحفاري قبور الثقافات) وهو لفظ مستكره . وكان مطلبه الرئيسُ يقوم على الابتعاد عن التدقيق في أصل اللغات والالتفات بدلاً من ذلك إلى الجوانب الجمالية في ثقافات وحضارات الشعوب . ولقد كانت مناداته تلك بمثابة ناقوس خطر في آذان اللغويين .

ومن فيينا التي كانت على اتصال وثيق بجناح آخر من أجنحة الامبراطورية الاسلامية ، جاء صوت قوي ، إنه صوت المستشرق النمساوي الكبير جوزيف فون هامر بورجشتال[24] . فقد مثل بحق مدرسة مستقلة عززت هذا الرأي وسارت بالاستشراق في منعرج آخر . لقد كتب حول القرآن والاسلام من منظور مختلف ، جسم الجمال والعمق والانصاف والموضوعية . وجاء كتابه (تاريخ العرب الأدبي)[25] ليعكس تلك التصورات ، ولكن بكتابات تنطلق من سيرة الرسول والصحابة كما كتبها أصحابها . ولقد أحدث ذلك الكتاب ردود فعل واسعة في أوساط مفكرين ومستشرقين فتح الله بصائرهم على النور فرأوا الجانب المشرق واستطاعوا قراءة السطور وما خلفها قراءة واعية ، فلم يقبلوا عليها بروح إمبريالية تفتش مكامن الضعف والوهن .

---

(23) المصدر السابق / الصفحات من 11 /25 .

(24) مستشرق الماني لغوي 1781 -1743 EWALD, Heinrich .

(25) Purgstall.J. Vonhammer, Geschichte der Arabischen Literatur, Wien 1851.

ولعل أجمل الشهادات التي كتبت حول هـذا العمل الكبـير هي التي سطّرهـا المستشرق الدكتور هـ . فوتكــه في مجلة جمعية المستشـرقين الألمـان . فلقد استهـل مقالته بالمقارنة بين العدد الهائل من العلماء والكتاب والمفسرين والشعراء الذين أرّخ لهم هامر وقارن ساخراً بين ذلـك العدد الهـائل وبـين العدد الـذي تعرفـه الحضارة الأوروبية . ولقد بلغ الذروة في نقده حين قال : « . . وكم أن غـرورنا كبـير حين يـزعم بعض حكمـائنـا وعقّالنـا بـأن الاسـلام يقف حجـر عثـرة في طـريق تعلم الشعوب . . . . إنَّ القرآن الكريم والسنَّة النبوية يحتويان على ما يفتقر إليه الانجيل والرسائل الحوارية ألا وهو الحض عـلى المعرفـة واكتشاف الآفـاق . . » . ولقد رأى رأينا حين اكتشف ان الشعر الجاهـلي هو الـذي يصور البيئـة العربيـة قبل الاسـلام أفضل تصوير . ولكن البيئة لديه ليست عـاملاً سلبيـاً في الدعـوة ، بل هي صـورة تحمل على روعة الانجاز الاسلامي يقول : « من هنـا خرج محمـد بن عبد الله » . ثم يصف أخلاق محمد وعظمته ، ولأول مرة نسمع بأن بعض القبائل العربية كانت تأكل لحوم البشر . ولشد ما تأخذنا الدهشـة حين يتحـدث عن خصائص الشعـراء وأساليبهم وكأنه انتقل إلى بيدهم ، وعايش قيمهم وعاصر مشـاكلهم وعانى منهـا . ولقد استشهد في معرض حديثه عن منزلة القرآن الكـريم وفهم العرب لـه بردٍّ ابن عباس على سؤال الأعراب الذين جـاءوا يسألـون فأجـابهم : « حين تسـألونني عن إعجـاز القـرآن الكــريم ، أقـول لكم فــانني (أنصحكم) بـأن تستعينــوا بقـراءة الشعر » . ولقد قرأ المسلمون القـرآن فامتشقـوا سيوفهم . . كـانوا دعـاة اعترضت دعوتهم بالسيف فشهروا سيوفهم . . ولم يكونوا قسيسين ولا رهباناً ولا كهنوتيـين ، ولكن كانوا أصحاب قلب متفتح ، تنفسوا بطلاقة وحرية عن مبدأ لا عن تزمت .

وبور جشتال هذا ، أستاذُ الشاعر الألماني الكبير فـريدريش روكـرت . درس روكرت العربية على يد بورجشتال ، لكن التلميذ سرعان ما أصبح فارساً ، ولفرط إعجابه باستاذه وتأثره بمعانيه ، عمد إلى ترجمة القرآن الكريم ترجمة المانيـة شهد لـه استاذه بها .

ومن الذين كتبوا في نفس الخط الجمالي المستشرقة آنة ماري شِمل ، وعنـوان كتابها « وآنّ محمداً رسول الله » .

وقبل أن نختتم البحث ، نود أن نشير إشارة خـاصة إلى مـا كتبته المستشـرقة الكبيرة سيجريد هونكه في كتابها « العقيدة والمعرفة » . فاشارتها إلى القرآن الكـريم

إشارة حديثة تركز فيه على الجانب العلمي وعلى أثر القرآن الكريم في دفـع الحركـة العلمية عند العرب .

ومنـذ الثمانـين 1980 ، ظهرت دراسـات حديثـة حول مـا أسمي « أساليب جديدة لاكتشاف القرآن الكريم » ، وهي دراسة تستحق عناية مستقلة ، ولقد رأينا إرجاءها إلى موعد آخر لنقوم بترجمتها إن شاء الله ترجمة كاملة ، وفي هـذه الدراسـة رؤى جديدة قد تفتح آفاقاً جـديدة نحـو فهم أفضل لكتاب الله تعالى ، قـد تسدل الستار على كل الأغراض المشبوهة وتقطع الطريق على محاولات خنق كلمـة الحق في الأرض . . !!!

لمحة تاريخية عن مملكة سنغاي الإسلامية

(1591-1468 م)

الدكتور
قمر الدين محمد فضل الله

تهدف هذه الدراسة إلى القاء المزيد من الضوء على الدور البارز الذي قامت بـه مملكة سنغـاي الإسلاميـة في تبنيها لمظاهر الحضـارة العربية الإسـلامية التي تجسـدت في الكثير من نـظمها السيـاسية والاجتمـاعيـة والثقـافيـة ، وبخـاصـة في عهـد أسكيـا محمـد الكبـير (1528-1493 م) . كما تهتم الدراسة بتتبع الجـوانب الإيجابيـة والسلبية التي واكبت حكم خلفاء السلطان المذكور ، كما تتنـاول ـ أيضاً ـ الأسبـاب الرئيسـة التي أدت إلى سقـوط هـذه المملكة الإسلامية ، على أثر الحملة المراكشيـة في عام 1591 م .

وبمـا أن مملكـة سنغـاي الإسـلاميـة

(1468-1591 م) ، هي آخر ممالك السودان الغربي التي ازدهرت في المناطق الواقعة ما بين حوضي نهر السنغال ونهر النيجر ، فهي لا تختلف كثيراً عن رديفتيها ، مملكتي غانا ومالي ، في استجابتها لمؤثرات الثقافة العربية الإسلامية الوافدة من الشمال الافريقي والتي اتسعت رقعتها في تلك الجهات خلال قرون قليلة ، منذ أن توطد الإسلام في الشمال الافريقي في القرن الثامن الميلادي . فالثقافة التي سادت في مملكة سنغاي مغربية السمات ، والمذهب الذي طغى عليها هو المذهب المالكي الذي نشره المرابطون إبان توسعهم في السودان الغربي في القرن الحادي عشر الميلادي .

لقد برزت مملكة سنغاي كياناً مستقلاً - شأنها في ذلك شأن مملكة مالي الإسلامية - في أعقاب ثلاث مراحل تاريخية متتالية . فالمرحلة الأولى ، اقترنت بالتجارة ، وبمتطلبات المراعى ، وتدفق الهجرات البشرية بين شمال القارة الافريقية وبين غربها ووسطها ، وكان العرب المغاربة - من تجار وعلماء وبدو - دعامة هذه المرحلة . وقد استفادت الجاليات العربية من الإبل وسيلة للنقل في رحلاتها المستمرة إلى جنوب الصحراء الكبرى مخترقة عدة منافذ لطرق القوافل التجارية ، ومن أشهرها : -

(أ) الطريق الممتد من تغازة إلى تنبكتو ، المعروف بطريق الذهب[1] .

(ب) الطريق الوافد من طرابلس الغرب أو من القيروان والذي يمر بفزان وينتهي في منطقة كانم حول بحيرة تشاد[2] .

(ج) الطريق الذي يبدأ من الموانىء الجزائرية الهامة ويتجه إلى كوكو في أواسط نهر النيجر .

(د) الطريق الذي يأتي من المغرب الأقصى محاذياً ساحل المحيط الأطلسي إلى بلاد تكرور الواقعة في أعالي نهر النيجر وحوض نهر السنغال .

وكانت الجاليات العربية وطرق القوافل التجارية تتبع مركز الثقل السياسي والاقتصادي في السودان الغربي ، إذ تحولت - في بادىء الأمر - إلى غانا ،

---

(1) Bovill. E. W., **The Golden Trade of the Moors Oxford U. P. 1968, P. 236.**

(2) Lombard, M., **The Golden Age of the Islam,** Amsterdam, 1975 P.P. 223-4.

ويسقوطها اتجهت نحو مالي ، ثم إلى سنغاي . وكان قوام التجارة مقايضة الملح بالذهب الذي يكثر تواجده في أعالي السنغال والنيجر وفولتا العليا وأشانتي[3] فحاجة أهل السودان للملح كانت ملحة ، لأن مواردهم منه لا تغطي الاستهلاك المحلي[4] . ومن ثم ، ازدادت رغبتهم في ملح الشمال الافريقي الذي أصبح السلعة الرئيسة التي يجلبها لهم التجار العرب ، إلى جانب بعض السلع الأخرى ، وتشمل الأقمشة والمصنوعات المعدنية والجلدية والأصداف والعطور والقطران وغيرها . . [5] .

ولأهمية الملح القصوى في حياة أهل السودان الغربي ، صار عملة شرائية يصرفونها ويقايضون بها ـ أحياناً ـ بوزنها ذهباً[6] . وقد لعب معدن الذهب دوراً كبيراً في توطيد العلائق بين السودان الغربي وبين الشمال الافريقي ، وعلى وجه الخصوص المغرب الأقصى ، حيث كان التجار المغاربة يقومون بدور الوسيط في تجارة الذهب الدولية مع أوربا وأقطار العالم الأخرى . ويعد السودان الغربي المصدر الرئيسي للذهب حتى كشف الأمريكتين ، ويقدر عالم الآثار « موني » Mauny ان حجم ما تصدره مناطق السودان الغربي من الذهب كان يقدر بحوالي تسعة أطنان من الذهب سنوياً[7] . وأدى ذلك كله ، إلى نمو الصلات بين الجاليات العربية والوطنيين الافارقة ، إذ لم يكتف التجار العرب بتنظيم تجارة القوافل فحسب ، بل عملوا على إقامة أحياء خاصة بهم لاستقرارهم ، وذلك في العديد من المراكز التجارية السودانية مثل نياني وتنبكتو وكوكو وجني وأودغست وأوران .

وقد بدأت منذ المرحلة الأولى ـ مرحلة الاحتكاك السلمي ـ مخالطة الجاليات العربية الوطنيين الأفارقة السكن ، وكثرت بينهم المصاهرة ، مما أدى إلى تسرب الإسلام تدريجياً إلى سنغاي وإلى ما سبقتها وعاصرتها من ممالك افريقية سودانية .

---

(3) Bovill. E. W., Op. cit, P. 121

(4) ابن حوقل ، محمد : صورة الأرض ، بيروت ، 1979 ، ص 98 .

(5) الطيبي ، أمين توفيق : دراسات وبحوث في تاريخ المغرب والأندلس ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ـ تونس ، 1984 ، ص 304 .

(6) ابن بطوطة ، محمد : تحفة الأنظار في غرائب الأمصار وعجائب الاسفار ، القاهرة 1964 ، ص 192 .

(7) عوض الله ، الشيخ محمد الأمين : العلاقات بين المغرب الأقصى والسودان الغربي في عهد السلطنتين الإسلاميتين مالي وسنغاي ، جدة ، 1979 ، ص 157 .

كما كان للدعاة المسلمين الفضل الكبير في نشر العقيدة الإسلامية بين الوطنيين الأفارقة ، لما يتحلون به من حسن الخلق ونظافة البدن وأدائهم الصلوات في مواقيتها[8] . ومما ساعدهم ـ أيضاً ـ تعاملهم مع الأسر الحاكمة الافريقية ، حيث تبوأ بعضهم مراكز عليا في الدولة كوزراء ومستشارين وكتاب ، فأثروا في هذه الأسر وتأثروا بها ، ونتج عن كل هذا ، اعتناق عدد كبير من أفراد الأسر المعنية الإسلام عن قناعة تامة ، ومن ثم ، تبعتهم الرعية .

أما المرحلة الثانية ، فتتمثل في جهاد قبائل صنهاجة الصحراء الثلاث (لمتونة ومسوفة وجدالة) التي تبنت تعاليم الإمام المجاهد عبد الله بن ياسين الجزولي[9] ، الفقيه المالكي ، الذي أنشأ رباطاً على مقربة من نهر السنغال وسمى أتباعه بالمرابطين .

واعتماداً على الطاقة المقاتلة للأمير اللمتوني أبي بكر بن عمر[10] وقبائل صنهاجة ، تمكن المرابطون من إدخال القبائل الافريقية الوثنية المجاورة في الإسلام . كما استطاعوا انتزاع أودغست عام 1054 م من مملكة غانا التي ظلوا ينازعونها النفوذ حتى أسقطوها في عام 1076 م ، ثم توسعوا في رقعة واسعة من أراضيها ، الشيء الذي مهد الطريق إلى انتشار الإسلام بين ملوك غانا وبين رعاياهم ، المعروفين بقبائل السوننكي الذين انتشروا في السودان الغربي وحملوا معهم الإسلام إلى شعوبه الوثنية ومن بينهم شعب سنغاي .

وبالنسبة للمرحلة الثالثة ، فقد استهلت بقيام مملكتين إسلاميتين هما ـ على التوالي ـ مالي وسنغاي . ولعل أبرز ظاهرة لهذه المرحلة ، هي انتقال الزعامة الدينية والثقافية والسياسية والاقتصادية إلى الوطنيين ، سواء أكانوا من السودان الخلص ،

---

(8) أرنولد ، ث . و . : الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة حسن إبراهيم حسن وآخرين ، طبعة ثانية ، القاهرة 1975 ، ص 393 .

(9) هو أحد طلبة العالم المالكي وجاج بن زلّوا اللمطي الذي رشحه لأمير صنهاجة إبراهيم بن يحيى لهداية أهله إلى التعاليم الصحيحة للدين الإسلامي الحنيف . فأقام عبد الله بن ياسين رباطاً على مقربة من مصب نهر السنغال ليكون رابطة للعبادة ، وسمى أتباعه بالمرابطين لملازمتهم الرباط والجهاد .

(10) آلت إمارة صنهاجة إلى أبي بكر بن عمر بعد وفاة أخيه يحيى بن عمر في سنة 1056 م ، ومن ثم تولى القيادة الروحية والسياسية للمرابطين بعد استشهاد عبد الله بن بن ياسين في 1059 م . وإلى أبي بكر بن عمر يرجع الفضل في توسع المرابطين في السودان الغربي وإسقاطهم لمملكة غانا الوثنية ونشرهم الإسلام على مذهب مالك .

أم المولدين الجدد الناتجين عن اختلاط الدماء العربية بالدماء الافريقية السودانية . وتمثلت هاتان المملكتان ـ في كافة معاملاتها ـ مظاهر الحضارة العربية الإسلامية ، وإن كانت نظمها السياسية قد جمعت بين أطرٍ أفريقية وأنماط إسلامية . كما حرص الملوك فيهما على الانتساب إلى نسب عربي شريف ، فسلاطين مالي وسنغاي ، يزعمون انتسابهم الى الحسن بن علي[11] ، وذلك لاكتساب شرعية دينية تعزز من مكانتهم في أعين مواطنيهم .

وفي إطار هذه المقدمة ، يتعين علينا أن نشير ـ ولو بإيجاز ـ إلى مملكة مالي التي كانت سنغاي أحد أقاليمها . والمعروف ان مدينة تنبكتو التي تزعمت الحياة الثقافية والاقتصادية في سنغاي ، كانت في قبضة مملكة مالي ، حيث أدخلها السلطان منسى موسى في حظيرة دولته عام 1325 م وظلت حتى عام 1433 م تابعة لها[12] ، إلى أن آل أمرها إلى طوارق مسوفة ، وذلك بعد أن أصبح ملوك مالي غير قادرين على توفير الأمن والطمأنينة لسكان هذه المدينة[13] .

وقد أنشئت دولة مالي الاسلامية على يد شعب الماندنجو (1238-1488 م) وكان أول ملوكها سندياتا (1230-1255 م) الذي كان وثنياً ، ثم أسلم ـ فيما بعد ـ وعرف « بالمسلماني » . غير أن منسى موسى يعد من أشهر ملوك مالي قاطبة . وفي عهده امتدت رقعة مالي بين نهر السنغال وبحيرة تشاد في الشرق ، وشملت خمسة أقاليم هي : ـ مالي ، غانا ، كوكو ، صوصو ، تكرور (السنغال) . كما ضم سنغاي إلى حظيرة دولة مالي الإسلامية .

ويصف القلقشندي السلطان منسى موسى بأنه « . . كان رجلاً صالحاً وملكاً عظيماً له أخبار العدل تؤثر عنه ، وعظمت مملكته في أيامه . . »[14] والجدير بالذكر أن مالي ، في أيامه ، قد شهدت ازدهاراً إدارياً واقتصادياً ، بحيث سيطرت على معظم مناجم الذهب والنحاس والملح في السودان الغربي[15] .

---

(11) حسن ، يوسف فضل : « إنتشار الإسلام في أفريقيا » ، محاضرة في الموسم الثقافي لعام (1295-1296 هـ ـ 1975/1976م)، وزارة الثقافة والإعلام ، دولة الإمارات المتحدة ، ص 103 .

(12) Elias N. Saad, **The Social History of Timbuktu,** 1983, P. 11.

(13) نفسه ، ص 40 .

(14) طرخان ، إبراهيم علي : دولة مالي الإسلامية ، القاهرة 1973 ، ص 74 .

(15) المرجع نفسه ، ص 79 .

وكانت حجة السلطان منسى موسى المشهورة للأراضي المقدسة في الحجاز عام 1324 م بادرة طيبة لتوثيق علاقات بلاده بالممالك الإسلامية المعاصرة في المشرق العربي . ويقال إن قافلة الحج التي اصطحبها قد ضمت نحو عشرة آلاف مرافق ، ومائة جمل محمل بالذهب الخالص ، وكان الجمل الواحد يحمل ثلاثة قناطير[16] . وقد صرف منسى موسى كل ذلك الثراء العظيم ـ أثناء رحلته تلك ـ التي جعلت العلماء والتجار يتقاطرون بأعداد كبيرة على مالي ، فازدهر النشاط الاقتصادي ، وتبع هذا جميعه أنتعاش ثقافي . فبرزت أهمية مالي العالمية ـ في المجالين الثقافي والاقتصادي ـ بحيث ظهرت في الخريطة القطالونية التي أعدها الجغرافي الميورقي إبراهيم كريسك في حوالي عام 1375 م[17] . كما نشطت الحركة العمرانية في البلاد على النمط المغربي والأندلس الذي أدخله الشاعر والمهندس الأندلسي أبو إسحاق إبراهيم الساحلي[18] .

غير أن هذا الازدهار الذي حققته مملكة مالي في تلك الفترة سرعان ما تحول إلى تفكك وضعف نتيجة للصراع على السلطة . ولم يستطع شقيق منسى موسى ـ السلطان منسى سليمان ـ أن يتصدى لمحاولات تمزيق مملكته . فاستعاد « تكرور » (السنغال) بعض أراضيهم من مالي واستقلّت « وَلاتَة » ، ثم انتقلت زعامة السودان الغربي ، بعد وفاة منسى سليمان (ت . 1360 م) ، تدريجياً إلى مملكة سنغاي .

الملك سني علي وتأسيس مملكة سنغاي الإسلامية (1464-1492 م)

كان ملوك سنغاي الأوائل من العرب المغاربة من قبائل « لماطة » الذين اختلطت دماؤهم بالدماء السودانية . ويبدو ، انهم قد استفادوا من نظام الوراثة من ناحية الأمومة ، وهو نظام كان سائداً في المجتمعات الافريقية .

ويروي السعدي أن أربعة عشر ملكاً وثنياً اعتلوا عرش سنغاي[19] ، قبل

(16) ابن خلدون ، عبد الرحمن : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، ج 5 ، بيروت 1959 ، ص 932 .
(17) الطيبي ، أمين توفيق ، المرجع السابق ، ص 312 المرجع نفسه ، ص 311 .
(18) المرجع نفسه ص 311 .
(19) Barth, H., **Travels and Discoveries, in North and Central Africa,** Frank Cass and Co. Ltd., 1965, P. 283.

إسلام الملك « كوساي » الذي أسلم حوال 1010 م وعرف باسم « مسلم - دام »[20] .

وقد قام الملك سنى علي ، حين تبوأ عرش سنغاي في عام 1464 م بدور هام في ميلاد هذه الدولة ، إذ انتزع استقلالها من مالي . كما استولى على تنبكتو في عام 1468 م [21] من طوارق مسوفة ، وبعدها أدخل مدينة « جني » الاستراتيجية في حظيرة دولته التي اتسعت رقعتها في عهده[22] .

ويؤخذ على الملك سنى علي قسوته وشراسته مع أهالي مملكته ، وعلى وجه الخصوص علماء تنبكتو .

وقد شكك الكثير من المؤرخين في صدق إسلامه واعتبروه تياراً مضاداً للإسلام ، على نقيض السلطان أسكيا محمد الكبير . كما نعته السعدي بأنه « كان ذا قوة عظيمة وبنية جسيمة ، ظالماً فاسقاً معتدياً ، متسلطاً سفاكاً للدماء ، قتل من الخلق ما لا يحصيه إلا الله ، وتسلط على العلماء الصالحين بالقتل والإذلال »[23] .

أما ترمنجهام فيبرر استعداء سنى علي علماء تنبكوَ بأنه كان يعتقد أنهم يتصرفون وكأنهم يمثلون دولة داخل دولة ، الأمر الذي حدا به أن يكسر شوكتهم ، حتى لا يتحرشوا بسلطته[24] .. ولكن ، مهما قيل عن تصرفات سنى علي ، فإليه يرجع الفضل في تدعيم أركان دولة سنغاي الإسلامية . كما لم يجزم أحد بعدم إسلامه . فالمؤرخ عبد الرحمن السعدي نفسه ، اعترف - بأمانة - أن سنى علي كان يردد في أقواله فضل العلماء في الدين والدنيا[25] فضلاً عن أنه كان يخصص ساحات لأداء الصلاة في شهر رمضان المبارك[26] .

ولم يكن حظ مدينة جني من المعاملة أسعد حالاً من تنبكتو. وقد ذكر بعض

---

(20) الطيبي ، أمين توفيق ، المرجع السابق ، 314 .

(21) Richard, Adaly, **West Africa: Yesterday and Toay,** New York 1964, P. 113.

(22) عوض الله ، الشيخ محمد الأمين ، المرجع السابق ، ص 67 .

(23) السعدي ، عبد الرحمن : تاريخ السودان ، نشره وعلق عليه هوادس وتلميذه بنوه ، باريس 1964 ، ص 64 .

(24) Trimingham. J. S., **A History of Islam in West Africa** Oxford U. P. 1962, P. 94.

(25) Elias N. Saad, Op. Cit, P. 42.

(26) نفسه .

المؤرخين أن سني علي أجبر أهلها من الطوارق على ترك المدينة حاملين معهم أمتعتهم وأموالهم على متن حوالى ألف جمل ،رحلوا بها إلى «ولاته» ، فضرب الكساد الإقتصادي أطناب المدينة ، ولم يستقم عودها وإزدهارها ، إلا في عهد أسكيا محمد الكبير[27] .

اعتلى أبو بكر داعو العرش بعد وفاة والده سني علي في عام 1492 م[28] ، غير أنه لم يقو على مقاومة القائد محمد توري ـ أحد قواد الملك الراحل ـ الذي اغتصب الملك في عام 1493 م ، وتسمى بأسكيا محمد ، معلناً بذلك قيام عهد جديد في تاريخ سنغاي ، عرف باسم عصر الأسكيين .

أسكيا محمد الكبير وإنجازاته (1492-1528 م)

عرف أسكيا الكبير منذ توليه مقاليد الحكم في سنغاي خلال الفترة (1492-1528 م) بأنه كان عسكرياً وإدارياً مقتدراً . ومما يؤكد ذلك مبادرته باستقطاب القضاة والفقهاء ، حيث نال احترامهم وتقديرهم ولقبوه بالإمام المنتصر والخليفة العادل والسلطان الظافر[29] كما قام بتنظيمات إدارية واسعة النطاق أبرزت قيادته الرشيدة وسداد رأيه .

خرج أسكيا محمد الكبير ـ كعادة الملوك الأفارقة المسلمين حاجاً لمكة المكرمة في 1497/6 م واصطحب معه حسب رواية صاحب تاريخ الفتاش ثمانمائة حاج[30] . أما السعدي ؛ فقد قدر عدد المرافقين له ـ في تلك الرحلة ـ بحوالى خمسمائة وألف مرافق[31] . كما يقال أنه قد تصدق بمائة ألف دينار من الذهب واشترى بمثلها نزلاً للحجاج السودانيين[32] .

وكانت تلك الرحلة المشهودة عاملاً قوياً لتوطيد علاقات أسكيا محمد الكبير

---

(27) عبد القادر زبادية : مملكة سنغاي في عهد الأسقيين الجزائر (بدون تاريخ) ، ص 106 .

(28) عوض الله ، الشيخ محمد الأمين ، المرجع السابق ، ص 67 .

(29) Elias N. Saad, Op. cit, P. 46.

(30) محمود كعت التنبكتي : تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس ، نشر هوداس وتلميذه بنوه ، باريس 1964 ، ص 19 .

(31) السعدي ، عبد الرحمن ، المصدر السابق ، ص 72 .

(32) محمود كعت ، المصدر السابق ، ص 19 .

بالدوائر الرسمية في المشرق العربي . فبالرغم من أن بعض المصادر أشارت إلى أنه قد زار الخليفة العباسي في القاهرة وحظي منه بلقب « خلافة بلاد التكرور » ، فإن معظم المؤرخين يميلون إلى القول أن الذي قام بتقليده هذا اللقب هو شريف مكة[33] ، ويعللون ذلك بالحفل الذي أقامه على شرفه في الحجاز ومنحه فيه سيفاً ، أصبح ـ فيما بعد ـ رمزاً لشرعية الحكم ، يستخدم عند تنصيب ملوك سنغاي الجدد[34] .

لقد وضع أسكيا محمد الكبير أساساً إدارياً حديثاً ، استلهمه مما شاهده في المشرق العربي . فقام بتقسيم دولته المترامية الأطراف إلى ست ولايات رئيسة هي : ـ كورما ، بالاما ، دندي ، بانجو ، هاريباندا ورئاسة نهر النيجر . كما عين ولاة في هذه الأقاليم ممن يثق في ولائهم وكفاءتهم .

ومن الانجازات الأخرى ، نظم أسكيا محمد خزينة الدولة وحدد إيراداتها ومصروفاتها وعين القضاة ليفصلوا في الخصومات بين الناس وفق الشريعة الإسلامية . كما دعم الجيش والأسطول . وبالأحرى ، وضع نظاماً إدارياً متماسكاً ، يرجع إليه فضل بقاء دولته ـ من بعده ـ لما يقرب من ثلاثة وستين سنة ، رغم الهزات العنيفة التي مرت بها .

وقد غلب الجهاد الإسلامي على توسع مملكة سنغاي . وفي عهد أسكيا محمد الكبير أعلن الدين الإسلامي ديناً رسمياً للدولة وقام بفتوحات كثيرة ، حتى إن دولته جاوزت حدود مملكة مالي التي سبقتها ، وضمت مناجم الملح في تغازة ، وشملت شرقاً بعض إمارات الهوسا ، حتى تاخمت بورنو ، وشمالاً إلى حدود المغرب الأقصى[35] .

وقد حاول بعض المؤرخين ـ وفي طليعتهم ـ المستشرقُون الأوربيون ـ الذين أرادوا أن يواصلوا الحرب الصليبية بحرب كلامية ـ ان يدمغوا حركة الجهاد التي تبناها أسكيا محمد الكبير وغيره من المجاهدين الأفارقة ، بأن الإسلام قد انتشر بحد السيف . ويبدو أن هؤلاء المُرْجفين قد نسوا أن حروب الجهاد ضد الوثنيين

---

(33) Elias N. Saad, Op. cit, P.48.

(34) نفسه .

(35) حسن ، يوسف فضل ، المرجع السابق ، ص 101 .

جاءت من منطلق الغلبة السياسية للمسلمين في السودان الغربي وفي نطاق الدفاع عن النفس ، ومما يؤكد ذلك مشاركة الوثنيين الجماعات الإسلامية الوطن الواحد وقتاً طويلاً ، في روح من التسامح الديني .

إيجابيات خلفاء أسكيا محمد الكبير وسلبياتهم (1528—1591 م)

وصل إلى العرش بعد أسكيا محمد الكبير سبعة ملوك خلال الفترة ما بين 1528 و1591 ، وهم : ـ أسكيا موسى (1528-1531) ، وأسكيا محمد الثاني (1531-1537) ، وأسكيا إسماعيل (1537-1539 م) ، وأسكيا إسحاق الأول (1539-1549) ، وأسكيا داود (1549-1582) ، وأسكيا محمد بان (1586-1588 م) ، ثم أسكيا إسحاق الثاني (1588-1591) م .

وفيما عدا أسكيا داود ، كان خلفاء أسكيا محمد الكبير يفتقرون إلى القيادة الواعية ، مما جعلهم يقعون فريسة لصراع مرير على السلطة ، وسادت بينهم المؤامرات والفتن ، ولم يحققوا الأمن والطمأنينة لمواطنيهم ، فتلاشى الثراء العظيم الذي شهدته سنغاي في عهد مؤسس حكم أسرتهم[36] .

هذا وقد احتدم التكالب على العرش ، منذ أواخر حكم أسكيا محمد الكبير نفسه الذي امتدت إليه يد الشيخوخة . فتآمر عليه ابنه أسكيا موسى وتمكن من عزله في عام 1528 م ، حيث فُرضت عليه الإقامة الجبرية حتى وفاته في عام 1528 م . . بيد أن أسكيا موسى لم يحظ بتأييد أفراد أسرته ، حيث نازعوه الحكم ، فلجأ إلى سفك الدماء ، وانتهى أمره إلى أن مات مقتولاً .

ومن ملوك سنغاي المشهورين ، أسكيا داود (1549-1582 م) الذي يلي أسكيا محمد الكبير في حسن الادارة وبعد النظر وتجديد دماء الدولة . فاستطاع توطيد نفوذه على نطاق الجبهة الداخلية ، إذ لم تحدث أية ثورة ضده طيلة حكمه الطويل ، كما لم يتوقف عن الجهاد سنة واحدة[38] ، فضلاً عن أنه دعم سياسته الخارجية بإقامة علاقات حميدة مع السعديين في المغرب الأقصى . وكادت الأزمة

---

(36) Bovill E. W. Op. cit, P. 155.

(37) عبد القادر زبادية : المرجع السابق ، ص 31-54 .

(38) المرجع نفسه

التي افتعلهـا السلطان المراكشي الشريف محمد القـائم ، أن تؤدي إلى حرب بـين سنغاي ومراكش ، وذلك بعد أن قام الأخير بـالاستيلاء عـلى مناجم الملح في تغـازة عنوة . غير أن أسكيـا داود والسلطان المراكشي الجـديد أحمـد المنصور السعـدي قد اصطلحا على أساس أن تدفع مراكش لسنغاي عشرة آلاف وقية من الذهب ، نظير استئجار مناجم تغازة للملح في العام الواحد[39] .

تصـاعـدت الأحـداث وبلغت ذروتهـا في عهـد أسكيـا إسحـاق الثـاني (1588-1591 م) . وعـلى الصعيد الـداخلي ، اشتـدت الثورات عليـه وأفلتْ منه زمـام الأمور . وقـد واكب ذلـك ان أصيبت مملكـة سنغـاي نفسهـا بـآفـات خلقيـة مستعصية جعلتها لقمة سائغـة للتوسـع المراكشي ، في أيـام السلطان أحمد المنصـور السعدي . وفي هذا الصدد ، يؤكد لنا السعدي أن أهل سنغاي « .. بدلوا نعمـة الله كفراً وما تركوا شيئاً من معاصي الله تعالى إلا ارتكبوها جهراً . . »[40] .

الحياة الاجتماعية في مملكة سنغاي

ورث مـواطنو سنغـاي كثيراً من العـادات الاجتماعيـة التي كانت سـائدة في مملكـة مـالي الإسـلاميـة . فكـانـوا يتشبهـون بـالعـرب المغـاربـة في زيهم وفي فنهم المعماري . ويلاحظ أن « .. لباسهم عمائم بحنك مثل العـرب وقماشهم بيـاض من ثياب قطن . . يسمى الكميصا »[41] وزيهم « شبيه بزي المغاربة جباب ودراريع بلا تفريج »[42] .

أمـا في مجال العمـران ، فكانت منـازل الحكام والأثـرياء تشيَّـد عـلى الـطراز المغـربي الأندلسي بـالآجر . كـما كانت العـاصمة كـوكو حسب مـلاحظات الحسن الوزان ـ أدنى مرتبة من الناحية العمرانية من تنبكتو[43] . كما أن سنغاي ـ في الغالب

---

(39) زكي ، عبد الرحمن : تاريخ الدول الإسلامية بأفريقيا ، القاهرة ، 1961 ، ص 146 .
(40) السعدي ، المصدر السابق ، ص 144 .
(41) المنجـد ، صـلاح الـدين : مملكـة مـالي عنـد الجغـرافيـين المسلمـين ، بيـروت ، ط 2 ، 1982 ، ص 52-53 .
(42) المرجع نفسه .
(43) مسعـد ، مصطفى : ليـو الأفريقي ، مجلة جـامعـة القـاهـرة ـ الخرطـوم ـ العـدد الأول ، 1970 ، ص 49 .

الأعم ـ تحتوي على مجموعة قرى متناثرة بدائية في مبانيها ، وأهلها في غاية البؤس[44] .

وتدريجياً ، خطت الثقافة العربية الإسلامية خطوات واسعة في مملكة سنغاي ، فقضت على معظم العادات الاجتماعية الوثنية من سحر وشعوذة ومبالغات في عبادة الأسلاف والانتساب إلى الأمهات دون الآباء . كما غرست فيهم الأمانة والمواظبة على الصلوات والالتزام بها جماعة والاهتمام بتحفيظ ابنائهم القرآن الكريم[45] .

وبالرغم من الفتور الذي دب في المجتمعات الإسلامية الأفريقية ، فإن الحادبين على الإسلام في سنغاي، كانوا يتربصون الدوائر بالحكام الذين يخرجون عن جادة الإسلام . ولعل أقرب مثال لذلك ثورة أهل تنبكتو في عهد أسكيا إسحاق الثاني بقيادة « ساليكي تونكارا » .

الحياة الثقافية في سنغاي

بدأ تيار الثقافة العربية الإسلامية يقوى في سنغاي متسرباً من المراكز الثقافية والفكرية في المغرب الأقصى والأندلس ، وذلك منذ القرن الحادي عشر حيث كان المغرب الأقصى والأندلس في وحدة سياسة في عهد المرابطين ، وبخاصة حين أصبحت تنبكتو وجني تحت حكم مملكة سنغاي . ويصف السعدي تنبكتو بقوله : ـ

« ما دنستها عبادة الأوثان ، ولا سُجد على أديمها لغير الرحمن . . مأوى العلماء العابدين ، ومألف الأولياء الصالحين »[46] كما أشار إلى جني بأنها « مدينة عظيمة ، ميمونة مباركة ، ذات سعة وبركة ورحمة ، جعل الله ذلك في أرضها خلقاً وجبلّة ، وطبيعة أهلها التراحم والتعاطف والمواساة »[47] .

وكانت مملكة سنغاي مفتوحة لكافة العلماء من أرجاء العالم الإسلامي . فقد استجاب أسكيا محمد الكبير إلى توجيهات الشيخ محمد عبد الكريم المغيلي من

---

(44) المرجع نفسه .
(45) ابن بطوطة ، المصدر السابق ، ص 203 .
(46) السعدي ، المصدر السابق ، ص 21 .
(47) المصدر نفسه .

تلمسان . وكان الشيخ المغيلي ، قد رد على ملك سنغاي ، حينما شكا إليه جهل علماء بلاده بالعربية وبأمور الدين وبعدم أهليتهم الشرعية في تولي المناصب القيادية في الدولة بقوله : « . . وجب عليك أن تطلب عالماً من أهل الذكر حيث كان ، لأن أهل الذكر في هذه الأمة كالأنبياء من الأمم الماضية يجب الاعتماد عليهم والسعي إليهم . . »[48] .

وعليه ، وجد العلماء وطلاب العلم رعاية من جانب الدولة التي وفرت لهم المكتبات الزاخرة بالكتب الثمينة النادرة . وفي ظل أسرة الأسيكيين ، وجد الدعاة تشجيعاً منقطع النظير ، فبلغت الحياة الثقافية والفكرية أوجها . وبمساعدة الجهات الرسمية ، حيث بدأ الدعاة ، تجاراً كانوا أم فقهاء ، يؤسسون المدارس والخلوات التي كانت قبلة لأبناء المسلمين والوثنيين ـ على حد سواء ـ دون تمييز ، الأمر الذي أدى إلى انتشار الإسلام والثقافة العربية بنجاح باهر بين أهالي سنغاي .

وقد وضعت الدولة أسساً متينة في مجال التعليم ، منذ أيام أسكيا محمد الكبير[49] فتكلفت ببناء مأوى للطلاب ومنحتهم مكافآت مالية . كما منحت العلماء رواتب مجزية وسخية وتوافد علماء أجلاء من جميع أرجاء العالم الإسلامي ، لا سيما من الأندلس بعد سقوط الدولة الإسلامية فيها على يد الفرنجة .

وأصبحت تنبكتو قبلة للأساتذة الزائرين من أهم المراكز الثقافية في العالم الإسلامي ، من فاس والقيروان وطرابلس الغرب ومصر، للتدريس في مدارسها التي بلغت مائة وخمسين مدرسة في نهاية القرن السادس عشر[50] . وكذلك في جامع سنكري ، وهو الجامع الذي انشىء في عام 1450 م ، وتطور إلى جامعة ، شبيهة بجامعة الأزهر . غير أن مناهج الدراسة في جامعة سنكري مغربية السمات ، مستمدة من علوم القرآن والحديث والسيرة وكتب القاضي عياض ، والصحيحين ، وموطأ مالك ، والمدونة وغيرها[51] .

وقد نبغ لفيف من العلماء السودانيين في العلم . ولعل خير مثال لذلك العالم

(48) المغيلي ، محمد بن عبد الكريم : أجوبة أسئلة الأمير أسكيا للإمام المغيلي . مخطوطة مصورة بدار الأرشيف . بجامعة أحمد بيلو بزاريا ـ نيجيريا ، رقم م : 403 ورقات 13-16 .

(49) عوض الله ، الشيخ محمد الأمين ، المرجع السابق ، ص 211-218 .

(50) محمد كعت ، المصدر السابق ، ص 180 .

(51) محمود ، حسن أحمد : الإسلام والثقافة العربية في أفريقيا ، القاهرة 1963 ، ص 272 .

السـوداني ابن عبد الـرحيم الذي عمـل أستاذاً زائـراً في الأزهـر[52] . كـما لا يُنسى فضـل العلماء الأجلاء أحمـد بابـا التبنكتي وعبد الـرحمن السعدي والقـاضي محمـود كعت . ويعتبر احمد بابا التنبكتي موسوعـة علمية ، إذ بلغت مؤلفـاته مـا يربـو عن الثلاثين مخطوطة ، ومن أشهرها : ـ نيـل الابتهاج بـالذيـل على الـديباج ، وكفـاية المحتـاج لمعرفـة من ليس في الديبـاج . وكان أسلوبـه في التـأليف مغـربيـاً وبـالقلم المغـربي ، كما هـو الحال بـالنسبة لـرفيقيـه السعـدي ومحمـود كعت اللذين يعتبـران مصدرين أساسيين لتاريخ مملكة سنغاي الإسلامية .

ومن المدن الثقافية التي بلغت مكانة مرموقة في مملكـة سنغاي مـدينة « جني » التي تأتي في المرتبة الثانية بعد تنبكتـو . فكانت لـديها إتصـالات واسعة مـع المراكـز الثقـافية في الأقـاليم الإسلاميـة المعاصـرة . كما أن الـوعي الثقافي فيهـا لا يقل عن تنبكتو ، ومما يدل على ذلك ارتفاع أسعار الكتب في أسواقها[53] .

وقد استمرت مكانة كل من تنبكتو وجني الثقـافية سـامقة ، حتى بعـد انهيار سنغاي على يد السعديين ، في أواخر القـرن السادس عشـر الميلادي ، وذلـك لأن الروافد الثقافية ظلّت في انسياب مستمر ولم تنقطع بين شمال القارة وغربها .

التوسع المراكشي وسقوط سنغاي

كانت العلاقات بين سنغاي وبين المغرب الأقصى وطيدة . وقـد لعبت تجارة الذهب والملح دوراً بارزاً في تدعيم أواصر العلاقات لعدة قرون .

ولكن ، بعـد ارتقاء السلطان أحمـد المنصـور السعـدي لعـرش المغـرب عـام 1578 م انتابه هاجس السيطرة على مصادر الذهب والملح في سنغاي منتهزاً الظروف الدولية والداخلية المواتية للقيام بمشروعه الطموح . فعلى الصعيـد الخارجي ، تمكن السعـديون من إحـراز نصر كاسـح على البـرتغاليـين في معركـة القصـر الكبـير عـام 1578 م ، كسـرت شوكـة الأطماع الأوروبيـة . كما اطمـأنوا ـ في الـوقت نفسه ـ من هدوء الجبهة الشرقية على الحدود الجزائرية ، ذلك لأن الدولة العثمـانية التي كـانت تسيطر على ذلك الإقليم ، قد دخلت في حرب ضروس مع الدولـة الفارسيـة . أما

(52) عبد القادر زبادية ، المرجع السابق ، ص 137 .

(53) عوض الله ، الشيخ محمد الأمين ، المرجع السابق ، ص 215 .

على الصعيد الداخلي في المغرب ، فقد خرج السلطان أحمد المنصور السعدي لا ينازعه أحد على الملك ، ولا على السيادة على المغرب الأقصى .

وقبل أن يقدم أحمد المنصور السعدي على الشروع في تنفيذ مخطط التوسع ، استشار كبار مستشاريه والفقهاء المقرَّبين لديه . غير أنهم لم يتحمسوا - في بادىء الأمر - إلى فكرة إرسال الجيوش المراكشية عبر الصحراء إلى مملكة سنغاي ، خشية من إبادتها بسبب الجوع والعطش[54] . ولكن السلطان المراكشي تمكن من تهدئة مخاوف من استشارهم ، مذكراً إياهم ، بأن الصحراء لم تكن في يوم من الأيام حاجزاً أمام التجار ، فبديهي ألاّ تكون عائقاً للجيوش المزودة تزويداً كاملاً بالماء والمؤ ن والعتاد[55] . كما حفزهم بثراء بلاد السودان الغربي بذهبها ورقيقها[56] .

ومن منطلق جس النبض ومعرفة أحوال الجبهة الداخلية في سنغاي ، بعث السلطان أحمد المنصور السعدي بمبعوث محملاً بالهدايا إلى الملك الجديد أسكيا محمد الثالث (1582-1586 م) الذي تبوأ عرش سنغاي على أثر وفاة الملك الراحل أسكيا داود .

وحينما عاد المبعوث المغربي إلى المنصور السعدي ، أطلعه على الأوضاع المتردية في سنغاي ، نتيجة للصراع حول كرسي الحكم ، فضلاً عن التقاعس وفساد الأخلاق . وقد أعطانا صاحب الفتاش صورة قاتمة للوضع موضحاً أنه : « لما فسد أمر سنغاي وشتت الله شملهم وحاق بهم ما كانوا يستهزئون بتضييع حقوق الله وظلم العباد . . وكانت بلد كاغ [كوكو] في أيام إسحاق في غاية الفسق وإظهار الكبائر . . »[57] .

ونتيجة لما تجمَّع لدى السلطان أحمد المنصور السعدي من معلومات حول سنغاي ، قام باستفزاز أسكيا إسحاق الثاني (1588-1591 م) الذي اعتلى ملك سنغاي بعد وفاة أسكيا محمد الثاني ، وذلك بأن طلب من الأخير تسليم مناجم ملح تغازة للمغرب . فأشار هذا الطلب حفيظة أسكيا إسحاق ، وحرر رداً نابياً وجافياً

---

(54) Oliver, R., The Cambridge History of Africa, Vol. 3. P.413.

(55) نفسه .

(56) نفسه .

(57) محمود كعت ، المصدر السابق ، ص 152 .

للسلطان المغربي ، مؤكداً له فيه عدم التفريط فيما يمس سيادة بلاده[57] .

وبتفاقم الموقف وتصاعده ، أعد سلطان المغرب جيشاً بقيادة مولاه الأندلسي الأصل « جودر » ، يقدر تعداده بحوالى أربعة آلاف[59] مقاتل مزودين تزويداً كافياً بالبارود والأسلحة النارية .

هذا ، وقد تحرك جيش « جودر » من العاصمة مراكش في أكتوبر 1590 م ، فواصل مسيرته حتى وصل إلى منطقة « كبرا » (Kabira) الواقعة على منحى نهر النيجر في فبراير 1591 م ، بعد أن هلك نصف جيشه في الصحراء جوعاً وعطشاً[60] .

ولم يكن جيش أسكيا إسحاق الثاني مهيئاً لملاقاة الجيش المغربي ، ذلك لاستبعاد الملك أن يقدم الجيش المغربي على اختراق الصحراء . ومن ثمَّ ، كانت استعداداته عشوائية وغير منظمة . ورغم أنه قد استطاع - في اللحظات الأخيرة - أن يقذف « . . بثمانية آلاف فارس مقاتل . . وتسعة آلاف وسبعمائة راجل »[61] ، في المعركة ، فإنه لم يفلح في الصمود أمام الأسلحة النارية .

فتقدم الجيش المغربي حتى دخل العاصمة « كوكو » ظافراً ، ثم تلتها تنبكتو وغيرها من مدن سنغاي . . وهكذا سقطت سنغاي في يد توسع السلطان أحمد المنصور السعدي .

بيْد أن مظاهر الحضارة العربية الإسلامية ظلت سائدة في السودان الغربي ، ولم تنته بسقوط تنبكتو في عام ١٥٩١ م ، إذ حافظ المسلمون الأفارقة على أنماطهم الإسلامية الموروثة ، بكل فخر واعتزاز . فظلت هذه التنظيمات الإسلامية متماسكة حتى مجيء الاستعمار الفرنسي في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي .

وقد بدأ الاستعمار الأوربي في تشجيع التبشير المسيحي دعماً لتمكينه من السيطرة على تلك البقاع ثقافياً وعسكرياً وإقتصادياً ، فضلاً عن أنه سعى إلى عزل

---

(58) عبد القادر زبادية ، المرجع السابق ، ص 53 .

(59) Bovill E. W. **Op cit**,, P. 167.

(60) Oliver, R., **The Cambridge History of Africa**, P. 414.

(61) محمود كعت ، المصدر السابق ، ص 147 .

الوطنيين الأفارقة ـ الذين كانوا يعيشون في الأقاليم التي كانت تابعة لمملكة سنغاي ـ عن مراكز الإشعاع الإسلامي في الشمال الأفريقي والمشرق العربي .

غير انه يمكننا القول ، أنه بالرغم من هذه المحاولات المتنوعة من قبل الاستعمار الفرنسي لمحاربة الإسلام والثقافة العربية ، فإن ثقة أهل سنغاي وأهل السودان الغربي جميعهم في معتقداتهم الإسلامية قد جعلت روح الإسلام راسخة في نفوس أهالي تلك النواحي ، لأنهم أدركوا حقيقة أن المسيحية التي حاول المبشرون الأوربيون نشرها في ربوعهم قد اقترنت بأنها دين الرجل الأبيض وانها جاءت في ركاب الاستعمار الأوربي ومحققة لاطماعه الاستعمارية في نهب خيرات البلاد .

تنبكتو [1]

نافذة على التاريخ والتراث الاسلامي

عبدالحميد الهرامة

تنبكتو مدينة اسلامية عريقة ، تقع في شمال مالي عند الأطراف الجنوبية من الصحراء الكبرى ، ويعتز أهلها بالمأثرة التاريخية القائلة إنها المدينة التي لم يُسجد على أديمها لغير الرحمن [2] ، فقد بناها المسلمون في عهد منسا سليمان عام 610 هـ (1213 م) وعمروها بالمساجد والمدارس التي ظلت تحمل رسالة الاسلام فترة طويلة من الزمن .

إن الرحلة إلى هذه المدينة أشبه ما تكون بقراءة كتاب تراثي مصور يعكس ذكريات الماضي في الأشكال المعمارية للمدينة وفي تراثها المخطوط وملابس أهلها وأشعارهم وأحاديثهم . فلا زال الناس هناك يذكرون أحداث الماضي البعيد بتفاصيلها ، حتى ليذهب بك الظن إلى أن الذاكرة والرواية هي مصادر تاريخهم الطويل .

(1) هذه انطباعات وملاحظات سجلت بعد زيارة وفد جيعة الدعوة الاسلامية إلى مدينة تنبكتو بمناسبة الاحتفال بالمولد النبوي الشريف .

(2) انظر تاريخ السودان للسعدي ص 21 .

على أن في المدينة من الآثار الاسلامية ما يساعد الذاكرة على الاحتفاظ بأحداث الماضي وذكرياته البعيدة ، فهنا مسجد « جنغري بير » يحدثك عن المهندس والأديب الأندلسي أبي اسحاق الساحلي الذي بناه في عهد أسقيا محمد على طراز الهندسة « الأندلو افريقية » المميزة ، ولا زالت الأساطير تُروى عن مسجد سيدي يحيى الذي بُنِيَ في عهد المرابطين . وكذلك مسجد « سنكرى » الذي كان في القرن العاشر الهجري ـ السادس عشر الميلادي ـ جامعة كبرى يفد إليها طلاب العلم من كل حدب وصوب ، وعلماءُ هذه الجامعة هم مشاهير أهل العلم في غرب أفريقيا بصفة عامة ؛ من أمثال القاضي العاقب مؤسس الجامعة ، ومحمد بغيغو أستاذها الأشهر، وتلميذه المؤرخ والفقيه الشهير أحمد بابا التنبكتي صاحب نيل الابتهاج ، وكفاية المحتاج ، ومرآة التعريف[3] وغيرها من المؤلفات النفيسة .

● مركز أحمد بابا الموداني : ـ

واعترافاً بفضل هذا العالم الجليل وحبه المعهود لبلاده تنبكتو سمي المركز الوحيد للوثائق والمخطوطات باسمه ، فكان أبرز معالم المدينة .

يضم هذا المركز ما يزيد عن ثلاثة آلاف مخطوط نسخت بمختلف الخطوط اليدوية (الأندلسي ، السوداني ، الصحراوي ، المغربي ، والمشرقي) والباحثون في هذا المركز يقفون الزائر على نماذج من هذه الخطوط حتى يتبين من خلالها طبيعة الخصائص المميزة لكل نوع منها ، ويعود تاريخ نسخ أقدم مخطوطات المركز وهي « الأحكام الشرعية » لعبد الحق الأزدي إلى السنة الأولى من المائة الهجرية السابعة .

وتتميز كمية المخطوطات والوثائق في المركز ـ كما ذكر لنا بعض الأخوة الباحثين ـ باطراد الزيادة ، وذلك لاعتمادهم في تزويد المحتويات على المنقبين وهم فئة من الشباب المثقف تجوب الصحارى والقرى باحثةً عن المخطوطات بغية تزويد المركز بها شراء أو تصويراً .

وقد أعد المركز فهرساً لمحتوياته في مجلد واحد مرقون على الآلة الكاتبة يضم

---

(3) توجد نسخ مطبوعة أو مخطوطة من الكتابين الأول والثاني ونسخة مخطوطة من الكتاب الثالث بمركز أحمد بابا تحت رقم 229 على أن مؤلفات التنبكتي تزيد عن ثلاثين مؤلفاً .

مجموعة كبيرة من تلك المحتويات .

مخطوطات التاريخ والتراجم : -

لقد شدت انتباهنا في مركز أحمد بابا وفرة المصادر التاريخية لعلماء من السودان الغربي ، من أمثال عبد الرحمن السعدي وكتابه تاريخ السودان ، وأحمد بابا السوداني ومؤلفاته في التراجم ، وأحمد بن أبي الأعراف وكتابه « إزالة الريب والتفريط في ذكر علماء الصحراء والتكرور والشنقيط » والكرمني وتاريخه الفتاش ، وتاريخ أوران وتودن وغيرها من كتب التاريخ والتراجم التي تدل على مبلغ اهتمام القوم بتراجم أعلامهم وتسجيل آثارهم .

لقد أضحى التأليف في التراجم والتاريخ ميزة ظاهرة للعلماء والمؤرخين بغرب افريقيا بصفة عامة ، فألفوا الفهارس والكتب في العلماء ومشاهير الرجال والأحداث ، ولم يكد التأليف في هذا المجال ينقطع حتى في خضون هذا القرن الذي نعيشه ، حيث طالعتنا بعض الصحف في مقابلة مع الشيخ الحاج محمد مرحبا مفتي مدينة « بوبو جولاسو » بفولتا العليا أنه انتهى من تأليفه لكتاب « فتح الحنان المنان بجمع تاريخ بلاد السودان » سنة 1969[4] .

المكتبات الخاصة

تحظى تنبكتو ومعها معظم بلدان غرب افريقيا بالمكتبات الخطية التي تمتلكها أسر أو أفراد من العلماء ، حتى ليمكن القول بأنها تمثل الرصيد الحقيقي من التراث الاسلامي والعربي في هذه البقاع .

وباستعراض فهارس المخطوطات لبعض أولئك العلماء يتبين أنها تحتوي النفائس والنوادر ، وأنها تحتاج إلى جهد مكثف في سبيل حفظها في مراكز علمية وجمعها بالشراء أو التصوير .

ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى مكتبة أسرة أبي الأعراف في تنبكتو ومكتبة الأستاذ بوبو هاما النيجري التي تحتوي حتى عام 1974 على أكثر من ألفين وخمسمائة مخطوط[5] ، ولعل أغلب مخطوطات موريتانيا التي تزيد عن مائة ألف مخطوط ما

(4) انظر جريدة الفجر الجديد العدد 455 سنة 1974 ص 5 .
(5) المصدر السابق ص 5 .

زالت في بيوتات الأسر في المدن والبوادي والقرى[6] ، وليست محتويات متحف جوس ومكتبة لوجار في نيجيريا إلاَّ جانباً محدوداً أمام مكتبات الأفراد والأسر ذات التاريخ العلمي في نيجيريا[7] ، وهذا القول ينصرف إلى مكتبات الأفراد في السنغال وغينيا والنيجر وغيرها من بلدان غرب ووسط وشمال افريقيا .

وقد اختيرت قائمة لبعض مكتبات الأفراد بمدينة « قاو » المالية نموذجاً لهذا النوع من المكتبات المهمة ، وإن أخذ عليها قصور التعريف بالمؤلف واختصار نسبه اختصاراً مخلاً ، واحتمال الخطأ والتصحيف في كتابة عنوان المخطوط كما يلاحظ من عدم التزام السجعة .

فهرس المكتبة[8]:

العنوان	المؤلف
1 - نور الألباب في أخبار من ذهب من العلماء	لعلي بن عبد الله
2 - سوق الصادقين إلى حضرة القدس	لعثمان بن محمد
3 - سوق الأمة إلى اتباع السنة	لعثمان بن محمد
4 - روض الجنان في ذكر علماء سنغاي	لمحمد بن عثمان
5 - اتباع السنة وترك البدع	لعثمان بن محمد
6 - أخبار البلاد السودانية والهوسية	لعبد القادر بن مصطفى
7 - موضوعات السودان	لعبد الرحمن بن أحمد
8 - لباب المدخل في آداب أهل الله	لعبد الله بن محمد
9 - مركز الأصول في فن علم الأصول	لمحمد بن صديق
10 - منابع الزلال في علم البيان	لمفلح بن محمد
11 - ضياء السياسة والفتاوى	لسيد محمد بن المختار
12 - مطية الزاد إلى الميعاد	لعبد الله بن محمد
13 - ضبط الملتقطات في أخبار الفلان	لمحمد بن عبد الله
14 - مرتع الأذهان لمن يريد لغة الفلان	لجنيد بن عبد الله

(6) انظر مجلة العربي العدد 221 سنة 1977 والعمل الذي قامت به اليونيسكو لفهرسة المكتبات الخطية في موريتانيا .

(7) انظر مجلة الناشر العربي العدد الثاني ص 86 سنة 1984 م .

(8) لمزيد من التوضيح حول هذه المخطوطات يراجع الأخ محمد الطاهر بن نصر/قاو/مالي .

15 - اللؤلؤ المصون في أخبار من دخل بلاد السنغاي من قبائل العرب	لعبد الله بن محمد
16 - الانصاف في ذكر مسائل ما للخلافة من وفاء وخلاف	لمحمد بن أبي بكر
17 - القول الموهم في أحكام الزنا بذات المغنم	لمحمد بن عثمان
18 - الهائية في مدح مالي	لمحمد بن أحمد
19 - أحكام النجوم وأشكالها في علم الفلك	لمحمد بن ابراهيم
20 - مسائل ملهمة	لمحمد بن عبد الكريم المغيلي
21 - نوازل الفتاوى	لمحمد بن عبد الكريم المغيلي
22 - قدح الزناد في أمر الجهاد	لعبد الله بن صالح
23 - رسائل إلى أحمد بن أحمد الماسيني	لمحمد بن عثمان
24 - حقائق عن الأحْوال المدنية بالسودان	لابراهيم بن نوح
25 - بث الشوق والشكوى في طلب الوصل	لمحمد بن أحمد
26 - تحذير الاخوان من ادعاء المهدية الموعود بها	لعثمان بن محمد
27 - المسافة السنية في رحلة أبي الهدى	لمجد الدين بن محمد

كما احتوت القائمة على كتب لم تنسب إلى مؤلف معين مثل : -

- أنـس الحبيب عند عجز الطبيب
- تيسير المطالب في تعديل الكواكب
- وقاية المؤقت ونكاية المنكت
- علامة النجاح في مبادىء الاصلاح
- نوار السعادة في أصول العبادة
- سراج الثقاب . . .
- تقريب الدلالة في شرح الرسالة
- اللباب في اختصار الجلاب
- شرف الطالب في أسنى المطالب
- هواية السالك في بيان ألفية ابن مالك
- بسط الرموز الخفية . . .
- التخليص في شرح التلخيص

- تفهيم الطالب لمسائل أصول ابن الحاجب
- تحفة الوارد في اختصاص الشرف من قبل الوالد
- تحصيل المناقب وتكميل المآرب
- طبقات علماء السودان
- تحفة الأحباء في من تلقى العلم على يد محمد بن عبد الكريم
- بغية المستفيد في أخبار من دخل في « ڤاو » من العلماء
- نيل المرام من شيم الكرام

العلاقات الليبية المالية القديمة : -

هذا الموضوع مجال بحث متسع لا يمكن الإلمام به في هذه العجالة ؛ ففي بلادنا وفي تنبكتو على وجه الخصوص أناس يشتركون في النسب وفي القبيلة ، وهناك عبر التاريخ علاقات تجارية وثقافية وسياسية عريقة لا زالت تؤكدها الوثائق المخطوطة في تنبكتو وغدامس .

فأكثر تلك العلائق كانت بين هاتين المدينتين ، على أن بعض المكتبات الخاصة ومركز أحمد بابا نفسه يحتفظ ببعض الوثائق التي تدل على مراسلات بينهم وبين يوسف باشا القره مانللي حول مستشرق رحالة تمَّ اغتياله في طريق عودته من تنبكتو .

ثم إن المناسبة تستدعي أن نشير إلى كتاب « رحلات في افريقيا الوسطى إلى تنبكتو وعبر الصحراء إلى مراكش » الذي ألفه في جزأين الرحالة الفرنسي ريني كايلية في النصف الأول من القرن الماضي ؛ لما فيه من صلة بالعلاقات التجارية بين طرابلس وتنبكتو[9] .

● الاحتفالات بالمولد النبوي

تتميز مدينة تنبكتو بطابعها الخاص في الاحتفال بالمولد النبوي الشريف ؛ فهم يقرأون المدائح النبوية بصورة جماعية في مساجدهم المشهورة ، ويطعمون الطعام في ذكرى المولد والعقيقة .

---

(9) انظر المختار في مراجع تاريخ ليبيا 81/3 .

وتشتهر بينهم أشعار أبي زيد الفازازي ، واسمه عبد الرحمن بن يخلفتن الأندلسي ، بل إن أشعاره في مدح الرسول قد ذاعت في السودان الغربي بكامله حتى لصقت به أسطورة « رسول السودان » على حد تعبير بروكلمان [10]، وطبعت مدائحه في مصر مراراً وفي نيجيريا ولبنان وخُمست وشُرحت .

فمن أكثرها تداولاً في السودان الغربي ؟ -

1 - ديوان الوسائل المتقبلة في مدح النبي ـ ﷺ ـ للفازازي وتخميسه لأبي بكر بن المهيب من صحراء المغرب .

2 - النوافح العطرية في حل ألفاظ عشرينية الفازازي ، من تأليف محمد الداغري .

3 - القصائد العشريات في الزهد للفازازي مع شرح عباراتها المجازية للغمراوي .

ويدل اهتمام علماء السودان الغربي بشرح وتخميس هذه الأشعار على المكانة التي يحظى بها الفازازي وأدبه في هذه الربوع .

ولعله من شجون الحديث أن أُشير إلى أن مركز أحمد بابا التنبكتي يحتوي على شرح غير مطبوع لعشرينيات الفازازي ألفه العنبري الكشناوي ويظن أنه من أكبر شروح العشرينيات .

إنَّ الحديث عن تنبكتو لا ينفصل عن الحديث عن الاسلام والعروبة في افريقيا الغربية ؛ فهم قوم يعتزون بانتمائهم إلى أمة الاسلام بل يعتزون بانتمائهم إلى الناطقين بلغة القرآن . وعلى العالم الاسلامي أن ينتشلهم من الفقر والتخلف وأن ينتزعهم من مؤامرات التنصير والتغريب والاستلاب الفكري .

وأختم هذه العجالة بأبيات من قصيدة مطولة تقع في ثلاثة وخمسين بيتاً ، ألفها والد سينيغالي أرسل ابنه إلى البلاد العربية ليتعلم الاسلام والعربية فواجهته بعض الصعوبات . . . وهو في هذه القصيدة التي ـ إن فقدت بعض الخصائص الفنية فهي لم تفقد الروح الصادقة والعاطفة النبيلة ـ يصور اهتمامه بتعليم ابنه

---

(10) تاريخ الأدب العربي لبروكلمان الطبعة المترجمة 132/5 .
(وانظر Lippert, MSOS, I I I, 3, 203. FF) .

الثقافة الاسلامية العربية برغم علمه المسبق بما ينتظره من مستقبل قاسٍ في دولة لا تعترف بالعربية في دوائرها الرسمية ومناهجها التعليمية : ـ

منــذ لاحت نعـومــة الأظفــار ... بـاسـوداد واغـدودنت أشعـاري
كنت للضــاد والعـروبــة عبـداً ... بــل وللدين بــاذلاً أعـمــاري

إلى أن يقول بعد تخرجه من المدارس العربية الأهلية : ـ

قلت يـا والـدي مـدارسُ أهـلي ... خــرَّجتني فـما يكــون خيــاري
فـاتني الآن كـل شيءٍ فهــل لي ... في بــلادي وظـيـفــة الأحــرار

ويظل الحوار بين الوالد وولده حول الصعوبات التي يلاقيها في سبيل مواصلة دراسته بالبلاد العربية ، على أن الأب يصر على ضرورة مواصلة الدراسة :

قـال واصل تعلماً سـوف تحـظى ... بـالمـنى .... الـخ
هل سأسعى مغـامراً دون مـالٍ ... دون إذن فـإن ذاك انـتحـاري
قــال جــرِّبْ لكــل فــردٍ تقيٍّ ... خــطه في النجـاح بـالاصــرار

ثم ينتهي إلى القول : ـ

لغــة الضـاد من ذويهـا تعــاني ... كــلَّ ضيم وجـفـوة أو حصــار
هــذه جــامعــاتهم أُغـلقت في ... وجه ذا الأسود الفقير الساري

ولئن قُبل هذا الطالب بكلية التربية جـامعة الفـاتح فـإن الملايـين من أمثالـه ينتظرون من الدول العربية ومنظمة العـالم الاسلامي أن تعمـل على فتـح جامعـات تُعنى بالثقافة العربية الاسلاميـة ليثبتوا في حصـونهم المتقدمـة مدافعـين بالعمـل عن رسالة الاسلام الخالدة .

من أعلامنا

إنّ قراءة تراجم الأسلاف متعة وعبرة . متعة تأخذنا لذلك الماضي المجيد بمختلف صوره وألوانه ، وعبرة نتسلّح بها في حاضرنا ، فننطلق بالأمل والثقة . فما أحرانا بقراءة سير أسلافنا لنفهم من ، وأين نحن الآن ، وكيف نبني أنفسنا لنكون امتداداً مشرّفاً لهم ولنا .

الحافظ بقيّ بن مخلد القرطبي

(201-276 هـ) (817-889 م)

الدكتور محمد بالحاج

هو أبو عبد الرّحمن بقيّ بن مخلد بن يزيد القرطبي[1] . كان مولده بقرطبة في رمضان[2] من عام واحد ومائتين ، ووفاته عام ستة وسبعين ومائتين في قول أبي سعيد بن يونس ، وعام ثلاثة وسبعين في قول الدّارقطني ، والأوّل أصحّ[3] . وكان ذلك في جمادى الآخرة الموافق لشهر أكتوبر 889م[4] .

(1) أنظر في ترجمته كتب المفاتيح : الزركلي 60/3 ، وكحالة 53/3-54، وبروكلمان (المترجم) 3 /201 ، وسزكين (المترجم) 389/1-390 ترجمة رقم (97) ثمّ ثبت المصادر والمراجع الموجود في نهاية هذا الجهد المتواضع .

(2) الحميدي 177-178 (نقل عنه ياقوت ذلك في 81/7، كما نقل عنه قولاً آخر لم أعثر عليه عند الحميدي)، ابن الفرضي 171/1 ، وابن بشكوال ق 119/1 (وقد ذكر خطأ أو سهواً أنّ ذلك كان في سنة 231 هـ)، وابن تغري بردى 75/3، والسيوطي (ط الحفّاظ 277 المفسّرين 42 ، والذهبي (التذكرة) 630 ، والمقرّي 518/2.

(3) الحميدي 178 وعنه ياقوت 75/7-76 ، ابن بشكوال ق 119/1 والسيوطي ط. الحفاظ 277.

(4) عند الذهبي (دول الإسلام) 152 وابن العماد 169/2 (وله خمس وسبعون سنة)، أمّا السيوطي =

طلبه للعلم وأبرز شيوخه :

كانت لبـقّي رحلتان في طلب العلم ، الأولى نحـو العشرين عـاماً ، والثّـانية نحـو الأربعة عشـر عامـاً[5] . كان يـطوف الأمصـار الإسـلاميـة ، ينهـل العلم من أساطينه وأوعيته من أهل الحديث ، فإذا حان وقت الحجّ ، أتى مكّـة فحجّ . كـان هذا ديدنه كلّ عام في رحلتيه المذكورتين . وكان يلتزم صيام الـدّهر ، فـإذا أتى يوم الجمعة أفطر ، وكانت له عبادات كثيرة[6] .

قال بقّي عن نفسه : « كلّ مَنْ رحلت إليه فماشياً على قدمي »[7] .

أخـذ بقّي عن يحيى بن يحيى اللّيثي (234 هـ)[8] تلميـذ الإمـام مـالـك بن أنس ، وعن محمّد بن عيسى الأعشى (221 هـ)[9] ، قبل خروجه إلى المشرق .

وسمع بأفريقية من سحنون وعون بن يوسف ، وجماعة[10] .

وسمع بمصر : يحيى بن عبدالله بن بكير[11] ، وأبـا الطاهـر بن السّرح[12] ، وزهير بن عبّاد[13]، وغيرهم[14].

= ط . المفسرين 42 والمقري 519/2 فكلاهما بدون تحديد لليوم ، وجاء عند يـاقوت 81/7 أنّـه تـوفي ليلة الثلاثاء /29 من جمادى الآخرة وهـو ما ذكـره بروكلمـان 201/3 ، أمّا ابن الفـرضي 171/1 وابن تغرى بردى 75/3 فقد ذكرا ليلة الثلاثاء 28 من جمادى الآخرة .

(5) الحميدي 167 وعنه ياقوت 81/7 ، وعنهما بروكلمان 201/3، وسزكين 389/1 .

(6) الحميدي 167 وعنه ياقوت 81/7.

(7) المصدر السابق نفسه.

(8) ابن الفرضي 169/1 ، وابن العماد 169/2، والذهبي (التذكرة) 630، والمقري 518/2، والـداوودي 118/1.

(9) ابن الفرضي 169/1 ، والمقري 518/2 ، والسيوطي ط . المفسرين 40 .

(10) ابن الفرضي 169/1 .

(11) ابن عساكر 380/3 ، والذهبي (التذكـرة) 630 ، والمقري 518/2، والسيـوطي ط . المفسرين 41 ، وابن العماد 169/2 والـداوودي 118/1 .

(12) ابن عساكر 380/3 والداوودي 118/1 ، والسيوطي ط . المفسرين 41 وط . الحفاظ 219.

(13) ابن عساكر 380/3 ، السيوطي ط. الحفاظ 219 والمقري 518/2.

(14) ابن عساكر 380/3.

وسمع بالحجاز : أبا مصعب الزّهري ، وإبراهيم بن المنذر الحزامي وطبقتهما[15] .

وسمع بدمشق هشام بن عمّار[16] ، وصفوان بن صالح ، وإبراهيم[17] بن الغسّاني (عند دوزي : إبراهيم بن إبراهيم)، وبكّار بن عبد الله بن بشر ، وأحمد بن أبي الجواري ، وغيرهم[18] .

وسمع ببغداد أحمد بن حنبل وطبقته[19] ، وبالكوفة أبا بكر عبدالله بن أبي شيبة[20] ، ويحيى بن عبد الحميد الحمّاني[21] ، ومحمّد بن عبدالله بن نمير[22] ، وخلائق غيرهم . وسمع بالبصرة من أصحاب حمّاد بن زيد[23] .

وقد وردت أسماء أخرى لبعض الأعلام الذين أخذ بقّي عنهم دون تحديد لأماكنهم . من هؤلاء : أحمد بن إبراهيم الدّورقي[24] ، وخليفة بن خيّاط[25] ، وأبو خيثمة زهير بن حرب[26] وجماعة آخرون .

---

(15) ابن عساكر 380/3 والذهبي (التذكرة) 630 والداوودي 118/1، والسيوطي ط. المفسرين 41 ، والمقري 518/2 .
(16) الداوودي 118/1 ، والسيوطي ط . المفسرين 41.
(17) المقري 518/2.
(18) ابن عساكر 380/3 والذهبي 630.
(19) ابن بشكوال 116/1 ، وابن الجوزي 100/5 ، وابن أبي يعلى 120/1، وابن كثير 11/56-57 والحميدي 177 وعنه ياقوت 76/7 وابن عساكر 380/3 والداوودي 118/1 والسيوطي ط. المفسرين 41 وابن العماد 169/2 والمقري 518/2 وسزكين 389/1 .
(20) ابن بشكوال 116/1 وابن أبي يعلى 120/1 وابن عساكر 380/3 والحميدي 177 وعنه ياقوت 76/7 والذهبي (التذكرة) 630 والداوودي 118/1 والسيوطي ط. المفسرين 41 والمقري 518/2 وسزكين 389/1 .
(21) الذهبي (التذكرة) 630 وابن عساكر 380/3 والداوودي 118/1 والسيوطي ط. المفسرين 41 والمقري 518/2 .
(22) الذهبي (التذكرة) 630 وابن عساكر 380/3 والمقري 518/2.
(23) المقري 518/2.
(24) ابن بشكوال 116/1 والحميدي 177 وياقوت 67/7 والسيوطي ط. الحفاظ 220.
(25) ياقوت 76/7 والسيوطي ط. الحفاظ 190.
(26) السيوطي ط. الحفّاظ 191.

قال ابن الفرضيّ : « أخبرني أبو محمّد عبدالله بن عليّ الباجي ، عن عبدالله بن يونس راوية بقّي بن مخلد أنّ عدّة الرّجال الذين لقيهم بقّي وسمع منهم مائتا رجل وأربعة وثمانون رجلاً[27] . وكذلك قال الحميدّي ، وابن عساكر ، وابن بشكوال ، وابن حزم ، وابن تغرى بردى ، والدّاوودي ، والسّيوطي[28] . وقد أضاف ابن بشكوال وابن حزم قولهما : « ليس فيهم عشرة ضعفاء ، وسائرهم أعلام مشاهير »[29] .

أمّا ابن الجوزي فقد قال : « وشيوخه أعلام ، فإنّه روى عن مائتي رجل وأربعة وثلاثين جمهورهم مشاهير »[30] . وقد ذكر العدد نفسه ابن كثير والمقّري[31] . والجدير بالملاحظة هنا أنّ ابن الجوزي متوفّى(597 هـ) وابن كثير (ت774 هـ) والمقّري (ت 1041 هـ).

عودة بقّي إلى وطنه الأندلس :

عاد بقّي بن مخلد إلى الأندلس بعد تيْنك الرّحلتين الطويلتين حاملاً معه علوماً جمّة ورصيداً ضخماً من المعرفة لا سيّما في علوم الحديث . يقول ابن الفرضي « وكان ممّا انفرد به بقّي بن مخلد ، ولم يدخله سواه (في الأندلس): مصنف أبي بكر بن أبي شيبة ـ رحمه الله ـ بتمامه ، وكتاب التّاريخ لخليفة بن خيّاط وكتابه في الطبقات ، وكتاب سيرة عمر بن عبد العزيز رحمه الله للدّورقيّ»[32] .

وقال الحميدي : « وبالغ في الجمع والرواية ، ورجع إلى الأندلس فملأها علماً جمّاً »[33] . وقد أثار ادخاله مصنّف ابن أبي شيبة إلى الأندلس جماعةً من أهل الرأي الذين قرأه عليهم فأنكروه واستبشعوه ، وقام جماعة من العامة على بَقّي

(27) ابن الفرضي 169/1، وعند الذهبي (التذكرة) 630 مائتان وثمانون ونيف .
(28) الحميدي 177 ونقله ياقوت 81/7 كما نقل نصاً آخر يقول : « وجماعات أعلام يزيدون على المائتين» ، وابن عساكر 380/3 وابن بشكوال 116/1 والداوودي 119/1 ، وابن تغرى بردى 75/3.
(29) ابن بشكوال 116/1 وياقوت 78/7ـ 79.
(30) ابن الجوزي 100/5 والسيوطي ط. المفسرين 41.
(31) ابن كثير 56/11 -57 والمقري 518/2.
(32) ابن الفرضى 171/1.
(33) الحميدي 177 وعنه ياقوت 77/7.

ومنعوه من تدريسه . فاستدعاه صاحب الأندلس محمّد بن عبد الرّحمن الأموي ، وكان محبّاً للعلوم عارفاً بها ، وأحضر المعترضين أمامه ، وتصفّح الكتاب جزءاً جزءاً ، حتّى أتى على آخره ، ثمّ قال لخازن كتبه : هذا الكتاب لا تستغني خزانتنا عنه ، فانظر في نسخه لنا ، وقال لبقّي : انشر علمك ، وارْوِ ما عندك ، ونهاهم أن يتعرّضوا له»[34] .

وقد أماط ابن الفرضي اللثام عن بعض أسماء الذين اعترضوا على بقّي بن مخلد يقول في ذلك : « وأنكر عليه أصحابه الأندلسيون : عبد الله بن خالد ومحمد ابن الحارث وأبو زيد ، ما أدخله من كتب الاختلاف وغرائب الحديث ، وأغروا به السلطان . . . »[35] فلما انتصر على خصومه ، نشر علوم الحديث بين الناس ، ثمّ تلاه ابن وضاح (ت 289 هـ)، فصارت الأندلس دار حديث وإسناد ، وإنّما كان الغالب عليها قبل ذلك حفظ رأي مالك وأصحابه[36] .

تلاميذه :

تلقّى علوم بقّي خلائق من الأندلس ، وقد اشتهر منهم ابنه أحمد[37]، وأحمد بن عبدالله الأموي[38] ، وأسلم بن عبد العزيز الغافقي[39] ، ومحمد بن عمر ابن لبابة[40] ، والحسن بن سعد الكتّامي[41] وعبدالله بن يونس المرادي[42] ومحمد

---

(34) الحميدي 11 وابن عساكر 380/3 والذهبي (التذكرة) 630 والمقري 519/2 ، وكانت ولاية الأمير المذكور ما بين سنتي 238 و273 هـ أي دام حكمه **(35)** سنة .

(35) ابن الفرضى 171/1 .

(36) المصدر والصفحة ذاتها .

(37) الذهبي (التذكرة) 630 والداوودي 119/1 والسيوطي ط. المفسرين 42.

(38) الذهبي (التذكرة) 630 وابن عساكر 380/3 والسيوطي ط المفسرين 42 .

(39) الحميدي 178 والذهبي(التذكرة) 630 وابن عساكر 380/3 وابن بشكوال 119/1 وابن الفرضي 171/1 والداوودي 119/1.

(40) ابن الفرضي 171/1 والذهبي (التذكرة) 630 وابن عساكر 380/3 .

(41) الحميدي 178 والذهبي (التذكرة) 630 وابن الفرضي 171/1 وابن بشكوال 119/1 وابن عساكر 380/3.

(42) ابن الفرضي 171/1 وابن بشكوال 119/1 وابن عساكر 380/3 والذهبي (التذكرة) 630، وانظر بروكلمان 202/3 وسزكين 390/1.

ابن وزير[43] ، وأيوب بن سليمان المرّي[44] ، وعبد الواحد بن حمدون المرّي[45] وهشام بن الوليد الغافقي[46] ، وأبو عمرو عثمان بن عثمان بن عبد الرحمن ابن عبد الحميد[47] ، ومروان بن عبد الملك القيسي[48] ، ونمر بن هارون بن رفاعة العبسي[49] ، ومهاجر بن عبد الرحمن[50] ، ومحمد بن القاسم بن محمّد[51] ، وعلي ابن عبد القادر بن أبي شيبة الأندلسي[52] ، وآخرون كثيرون .

يقول ابن بشكوال عن عبدالله بن يونس المرادي (ت 330 هـ) : « وكان مختصّاً به ، مكثراً عنه ، وعنه انتشرت كتبه الكبار ، ولعله آخر مَنْ حدّث عنه من أصحابه »[53] . وكان بين بقّي وبعض معاصريه ما يكون عادة بين الأقران في كلّ عصر من مشاحنة ، لذلك « كان المشاهير من أصحاب ابن وضاح لا يسمعون من بقيّ ، للذي كان بين بقّي وابن وضاح من الوحشة »[54] .

أقوال العلماء فيه :

أجمع الذين ترجموا لبقّي بن مخلد على نعته بالحافظ ، وقد جعله الذهبي في تذكرته من رجال الطبقة التاسعة ، وجعله السيوطي في الطبقة العاشرة[55] . كما نُعت في عدة مصادر بالإمام شيخ الإسلام ، الحافظ الكبير ، أحد الأئمة الأعلام ، الأحقّ بالسبق والتقدم[56] وقد تناقل العلماء قولة ابن حزم فيه بأنّه كان متخيراً لا يقلّد أحداً ، وكان ذا خاصّة من أحمد بن حنبل وجارياً في مضمار البخاري ومسلم والنّسائي [57] .

---

(43) ابن الفرضي 171/1 .

(44) ابن عساكر 380/3 والسيوطي ط. المفسرين 42 .

(45) و(46) المصدران والصفحتان ذاتها .

(47) و (48) و(49) و (50) ابن عساكر 380/3 .

(51) و (52) الحميدي 178 وابن بشكوال 119/1 .

(53) ابن بشكوال 119/1 .

(54) ابن الفرضي 119/1 .

(55) الذهبي (التذكرة) 629 والسيوطي (ط. الحفّاظ) 277 .

(56) المصدر السابق نفسه ، والذهبي (التذكرة) 629 وابن العماد 169/2 وابن كثير 56/11 والمقري 518/2 والداوودي 118/1 .

(57) ابن بشكوال 116/1 والذهبي (التذكرة) 630 والحميدي 178 وعنه ياقوت 7/79-80 والسيوطي (ط. الحفاظ) 277 و(ط . المفسرين) 42 والداوودي 119/1 والمقري 518/2.

واتّفق مترجموه بأنّه كان علاّمة قدوةً مجتهداً ، ثقة حجّة صالحاً عابداً ، عديم النظير في زمانه ، مُجاب الدعاء[58] .

وقال أبو عبد الملك القرطبي في تاريخه : « كان بَقِيّ طوالاً أقنى ذا لحيةٍ مُضَبَّراً ، وكان متواضعاً ملازماً لحضور الجنائز »[59] .

وذكره أحمد بن أبي خيثمة البغدادي (ت 279 هـ) فقال : ما كّنا نسميّه إلاّ المكنسة . وهل يحتاج بلد فيه بقّي أن يأتي منه إلينا أحد ؟ »[60] .

وحدّث قاسم بن أصبغ البيّاني قال : « خرجت من الأندلس ولم أرو عن بقّي شيئاً ، فلمّا دخلت العراق وغيره من البلدان سمعت من فضائله وتعظيمه ، ما أندمني على ترك الرواية عنه ، وقلت : إذا رجعت لزمته حتى أرْوِي جميع ما عنده ، فأتانا نعيُه ونحن بإطرابلس»[61] .

آثاره العلمية :

كتب بقيٌّ المصنّفات الكبار ، والمنثور الكثير ، وبالغ في الجمع والرواية ، ورجع إلى الأندلس فملأها ـ كما أشرنا ـ علما جمّا ، وألّف كتباً حِساناً ، تدلّ على احتفاله واستكثاره[62] أمّا ما ورد ذكره من تلك الآثار فيها توفّر لنا من المصادر ، فهو الآتي :

1 ـ **كتاب تفسير القرآن** ، وقد ذكرته جميع المصادر[63] وقال عنه ابن حزم (ت 457 هـ): « وهو الكتاب الذي أقطع قطعاً لا استثنى فيه ، أنّه لم يؤلف في

---

(58) ابن الفرضي 171/1 والذهبي (تذ) 630 -631 و(دول الإسلام) 152 وابن عساكر 380/3 وابن كثير 57/11 وياقوت نقلاً عن الحميدي 76/7 و81 والداوودي 119/1 والسيوطي (ط. المفسرين) 41 والمقري 518/2.

(59) الذهبي (التذكرة) 631.

(60) ابن الفرضي 171/1 والذهبي (تذ) 630 وياقوت عن الحميدي 83/7.

(61) ياقوت 82/7 -83.

(62) ابن بشكوال 116/1 والحميدي 177 وعنه ياقوت 77/7.

(63) راجع ترجمته في كل المصادر والمراجع المثبتة في النهاية .

الإسلام مثله ، ولا تصنيف محمّد بن جرير الطبري ولا غيره »[64]. ووصفه السيوطي والداوودي بأنّه تفسير جليل[65] . وقد ضاع هذا الكنز ضمن ما ضاع من تراثنا المجيد .

2 ـ كتاب « المسند » : ذكرته جميع المصادر وقال عنه ابن حزم « رتّبه على أسماء الصحابة رضي عنهم ، فروى فيه عن ألف وثلاثمائة صاحب ونيف ، ثمّ رتّب حديث كلّ صاحب على أسماء الفقه وأبواب الأحكام ، فهو مصنّف ومسند[66] ، وما أعلم هذه الرتبة لأحد قبله ، مع ثقته وضبطه ، واتقانه ، واحتفاله في الحديث ، وجودة شيوخه ، فإنّه روى عن مائتي رجل وأربعة وثمانين رجلاً ، ليس فيهم عشرة ضعفاء ، وسائرهم أعلام مشاهير»[67] .

وعلى حين يشير ابن حزم إلى أنّ عدد الصحابة الذين روى لهم بقّي ألف وثلاثمائة ونيّف ، نجد ابن الجوزي (ت 597 هـ) وابن كثير (ت 774 هـ) يذكران أنّ عددهم ألف وستمائة ، بل يضيف ابن الجوزي قوله : « بل يزيدون على هذا العدد »[68] .

وقد اعترض ابن كثير على ابن حزم فيما ذهب إليه فقال : « وقد فضله ابن حزم على مسند الإمام أحمد بن حنبل ، وعندي في ذلك نظر ، والظاهر أنّ مسند أحمد أجود منه وأجمع »[69] .

وقد عدّ ابن الجوزي في كتابه (تلقيح فهوم أهل الأثر طبعة الهند ص 184) الأحاديث التي رواها بقيّ وقارنها بما للإمام أحمد بن حنبل في مسنده ، وتعقّب الشيخ أحمد شاكر هذا العدد بقوله : « وقد جمعت عدد الأحاديث التي نسبها ابن

---

(64) ابن بشكوال 116/1 والحميدي 177 وعنه ياقوت 77/7 وابن عساكر 380/3 والذهبي (التذكرة) 629 والداوودي 119/1 والمقري 2∞519 والكتّاني 74 وبروكلمان 202/3 وسزكين 389/1 .
(65) الداوودي 119/1 والسيوطي (ط. الحفاظ) 277 .
(66) الفرق بين المسند والمصنّف أن الأول مرتّب فيه الحديث بحسب رواته من الصحابة ، والثاني مرتّب فيه الحديث بحسب أبواب الفقه .
(67) ابن بشكوال 117/1 والحميدي 177 وعنه ياقوت 78/7 -79 وابن عساكر 380/3 والداوودي 119/1 والسيوطي (ط. المفسرين) 41 والمقري 519/2 وحاجي خليفة 1679/3 .
(68) ابن الجوزي 100/5 -101 وابن كثير 56/11 .
(69) ابن كثير 57/11 .

الجوزي للصحابة في مسند بقّي ، فكانت (31064) حديثاً ، وهذا يقل عن مسند أحمد أو يقاربه »[70] . ولو كُتِبَ لمسند بقّي البقاء حتى الآن ، لتمكّن العلماء من تحديد أدقّ وفصل أعدل في الحكم على المسندين .

وقد أشار د . سزكين إلى وجود عدد من الاقتباسات في كتاب الإصابة لابن حجر (ت852 هـ) نقلها من مسند بقيّ المفقود[71] .

3 ـ **كتاب في فتاوي الصحابة والتابعين ومن دونهم** :ويرى ابن حزم أنّ بقيّاً أربى فيه على مصنّف أبي بكر بن أبي شيبة (ت 235 هـ) ومصنّف عبد الرزّاق بن همام الصنعاني (ت 211 هـ) ومصنّف سعيد بن منصور الخراساني (ت 217 هـ) وغيرها[72] .

4 ـ **كتاب « ذكر ما للصحابة من الحديث من العدد (= كتاب الأعداد)** : لم يشر إليه أحد مِمّن ترجم لبقّي ، ولكن ذكره ابن عبد البرّ (ت 463 هـ) في كتاب الاستيعاب ، وقد فطن لذلك د . سزكين ، ثمّ أضاف : إنَّ أبا محمد عبدالله بن يونس بن محمد المرادي (ت330 هـ) تلميذ الشيخ بقيّ هو راوية هذا الكتاب ، وليس هو الذي صنّفه كما وهم بروكلمان .[73] . وقد ضاع هذا الكتاب ولم تبق منه سوى وريْقات في مكتبة (برلين برقم 9915 /10 الأوراق 27 -29) ، وفي مكتبة الظاهرية (مجموع 31 (الأوراق 239 أ ـ 249 ب) من القرن السادس الهجري)[74] . ولعلّ المستقبل يسعفنا بالكشف عن أجزاء أخرى من هذا الأثر القيّم .

وقد أشار بروكلمان إلى وجود هذا الكتاب أو بعض أجزائه ـ وهو الأغلب ـ في مكتبة آياصوفيا رقم (454) .[75] غير أنّ د. سزكين لم يشر إلى ذلك ، والمسألة تحتاج إلى مراجعة مكتبة آيا صوفيا لتأكيد ذلك أو نفيه .

---

(70) أحمد شاكر 185 -188.

(71) سزكين 390/1.

(72) ابن بشكوال 117/1 والحميدي 177 وعنه ياقوت 78/7 -79 والداوودي 119/1 والسيوطي (ط. المفسرين) 41.

(73) انظر بروكلمان 202/3 وسزكين 390/1.

(74) سزكين 390/1.

(75) بروكلمان 202/3.

5 ـ كتـاب المنتقى من حـديث بقّـي بن مخـلد (وهنّـاد ، والـفـارسي ، والجوهري ، ومن أمالي ابن السمرقندي : لم يأت ذكره لدى القـدماء فيـما اطلعت عليه حتى الآن ، وإنما ذكره د. سزكين ، وأشار إلى وجود وريقات منه في الظاهرية (مجموع 129 ـ الأوراق 225 أ ـ 236 ب) من القرن السابع الهجري[76].

قال ابن حزم ، بعد حديثه عن أبرز تلك الآثار : « وانتظم عِلْماً عظيماً لم يقع في شيء من هـذه فصارت تـواليف هذا الإمـام الفاضـل قواعـد للإسـلام لا نـظير لهـا»[77]. ثمّ أدركها مـا أدرك الأندلس الإسـلاميـة ذلـك الفـردوس المفقـود ، التي طُويت صفحات أمجادها وعصورها الزاهية ، وضـاعت آثار الإمـام بقّي بن مخلد ، ولعل الأيام تكشف عن شيء من تلك الآثار الضائعة إن كان كتب لها البقاء .

* * *

تلك هي سيـرة شمس من شموس العلم والتقـوى . عـاش لامعـاً في أفـاق العالم الإسلامي المترامي الأطراف . لكنه اليوم مجهول حتّى لدى معظم المتخصصين . فما أحرى أجيال هذه الأمة أن يتأمّلوا سيرته الرائعة ويحتذوها مثلاً حياً متجدداً .

المصادر والمراجع

ابن أبي يعلى ، **طبقات الحنابلة** ، بيروت ، د . ت .
ابن بشكوال ، **كتاب الصلة** ، القاهرة 1966 م .
ابن تغرى بردى ، **النجوم الزاهرة** ، تحقيق جماعة من الأساتذة ، القاهـرة ، 1972-1963 م .
ابن الجوزي ، **المنتظم** ، حيدر أباد الدكن 1357هـ.
ابن عساكر ، **تاريخ دمشق الكبير** ، تهذيب عبد القادر بدران ، بيروت 1979 م .

---

(76) سزكين 390/1.
(77) ابن بشكـوال 119/1 والحميدي 178 وعنـه ياقـوت 79/7 والسيـوطي (ط. المفسـرين) 42 والمقـري 520/2.

ابن العماد الحنبلي **شذرات الذهب** ، بيروت د.ت.
ابن كثير ، **البداية والنهاية** ، بيروت 1977 م.
ابن الفرضي ، **تاريخ علماء الأندلس** ، تحقيق إبراهيم الأبياري ، بيروت 1983 م.
أحمد شاكر ، **الباعث الحثيث** .... القاهرة.
اسماعيل البغدادي **هدية العارفين** ، استنابول 1951 م.
بروكلمان ، **تاريخ الأدب العربي** ، ترجمة د. عبد الحليم النجار ، القاهرة 1960- 1962.
حاجي خليفة ، **كشف الظنون** ، استانبول 1941 -1943 م.
الحميدي ، **جذوة المقتبس** ، القاهرة ، 1966 م.
الداوودي ، **طبقات المفسرين** ، بيروت 1983 م.
الذهبي ، **تذكرة الحفاظ** ، بيروت ، د.ت
الذهبي ، **دول الإسلام** ، بيروت ، 1985 م.
الزركلي ، **الأعلام** ، بيروت 1984 م.
سزكَين ، **تاريخ التراث العربي** ، تحقيق د. فهمي أبي الفضل ود. محمود حجازي ، القاهرة 1978م.
السيوطي ، **طبقات الحفاظ** ، تحقيق علي محمد عمر ، القاهرة 1973 م.
السيوطي ، **طبقات المفسرين** ، تحقيق علي محمد عمر ، القاهرة 1976 م.
الضبّي ، **بغية الملتمس** ، القاهرة 1976م.
الكتاني ، **الرسالة المستطرفة** ، دمشق 1964 م.
كحالة ، **معجم المؤلفين** ، بيروت 1957م.
المقري ، **نفح الطيب** ، تحقيق د . إحسان عباس ، بيروت 1968 م.
ياقوت الحموي ، **إرشاد الأريب (معجم الأدباء)** دار المستشرق ، بيروت د. ت
- **Encyclopaedia of Islam** Vol. I pp. 959 - 957, The new edition.

مراجعة كتاب

نصوص قرآنية محرّفة

من كتاب لتعليم اللغة العربية

الدكتور الهادي عبد العال حنيش

ما فتىء أعداء الإسلام يكيدون له الدسائس ويرمونه بمختلف الأكاذيب منذ ظهوره ونزول قرآنه ، ولكن ـ وبفضل الله وعونه ويقظة المسلمين المتمسكين ـ كانت كل محاولاتهم وجُل دسائسهم تندثر وتتلاشى وتذوب على صخرة الإيمان الراسخ والعقيدة القوية النابعة من الاقتناع التام . .

ولقد سلك اعداءُ الإسلام ـ من يهود ونصارى وغيرهم ـ في السابق جميع الطرق من أجل تحقيق مآربهم . . .

ـ وفي العصر الحديث وعندما أعياهم البحث في سبيل التأثير على هذا الدين الذي جاء من أجل البشرية واسعادها وذلك بمحاربة العسف والقهر والاستغلال والعنصرية والجهل وكل المصائب التي تعاني منها الأمم والشعوب ، اتجهوا اتجاهاً آخر ، وسلكوا مسلكاً مختلفاً وإن لم يكن مغايراً أو مناقضاً لما سبقه ـ معتقدين أنهم

يستطيعون بذلك تحقيق غاياتهم لضرب هذا الدين . . .

ـ وهذا المسلك الجديد تمثل في عمليـة « الاستشراق » التي هي معروفة للجميع . ولكن ، إنصافاً للحق وإظهاراً للإنصاف نقول إنه ليس كـل المستشـرقـين جـاحـدين منكـرين حـاملين معـاول الهـدم والتدمير . فهناك فريقٌ منهم استطاع ببصيرته الثاقبـة وفكره النـير أن يعـرف الحقيقة ويهتـدي إلى جـادة الصـواب ؛ ومن ثم فقـد جـاءت دراسـاتُهم وآراؤهـم محقـة منصفـة ، بعيـدة عن التخـديـر ودس السموم ، ولقد اعترف لهم العرب المسلمون ، وسيعترفـون بفضلهم وجهـودهم في الإسهام في البحث والتنقيب عـلى ما كـان مـركـونـاً في أرفف النسيان ، وفي إثراء المكتبة العربيـة الإسلاميـة بمختلف الكتب والدراسات الخاصة باللغة العربية والإسلاميات واستطاعوا أن يدفعوا بعجلة هذه الدراسات إلى الأمام . .

وفي المقابل هناك آخرون حاولوا أن يـطمسوا الحق ، ويـطفئوا النور الساطع بأفواههم ولكن :

﴿ويأبى الله إلّا أن يتم نوره ولـو كره الكـافرون﴾ التـوبة 32؛ فقد حاولوا تشويـه صورة العـرب والمسلمين وذلـك بنشر الـدراسات المغرضة والإدعاءات الكاذبـة المسيئة ، وتشـويه صـورة نبي البشريـة محمد ﷺ ، وتحريف القرآن الكريم . . ومن هذه العجالـة سنتعرض لاحدى هذه النماذج ؛ ومع أن الكتـاب الذي نتعـرض له الآن هـو كتاب لدراسة النحو العـربي وُضع خصيصـاً للمستعربـين أو لمتعلمي العربية وخاصة للناطقين بالفرنسية فإن الشواهد الـواردة فيه وخـاصة آيات القرآن الكريم فيها كثير من التحريف والحذف دون أي مبرر ؛ الأمر الذي يدعو إلى الوقوف عنده والكشف عنه . . ومع أن الكتاب أُلف منذ عدة سنوات فإن طبعـاته لا زالت تتـلاحق . وآخر طبعـة ـ عـلى علمنـا ـ هي التي بـين أيـدينـا الآن وتـرجـع لسنـة 1975 وهي الثالثة . .

ولا يجب الاستهانة بالأمر فـالعديـد من النسخ تبـاع سنويـاً ، وكثير من الطلبة العرب الذين يقومـون بإعـداد بحوث ودراسـات في

مجـال النحو أو النحـو المقارن نجـدهم يـرجعـون لهـذا الكتـاب إمـا لاقتباس فكرة أو أخذ جملة أو آية مترجمة ، وغالباً ما ينقل الـطالب ما استشهد به الكتاب دون الرجوع إلى النص الأصلي وهنا تكمن العلة والخطر . .

والحقيقـة العلمية التي يـدعي الغربيـون أنهم أهلها وأصحـابها تحتم على المؤلف أو الكاتب إيراد الشواهـد كما هي دون أي تحـريف أو أدنى تـدخل منـه . وإذا ما أراد التـدخـل بـالتعليق أو الحـذف أو الإضـافة أو بتفسـير شيء مبهمٍ فعليـه أن يشـير إلى ذلـك بـالـطرق المتعارف عليها في هذا المجال .

أمـا أن يتصـرف في النص دون أيـة اشـارة ـ كـما فعـل مؤلفـا الكتاب الذي نحن بصدده ـ فهذا يدل على أن ثمة غرضـاً آخر وراء نية الناقل .

والكتاب الذي سنتعرض له هو :

« قواعد اللغة العربية . نحو وصرف » لمؤلفيه : د . بلاشير/ وجودفروي ديمومبين طبعة 1975 باريس .

العنوان الأصلي للكتاب

«Grammaire de L'arabe classique» (Morphlogie et Syntaxe)
(R. Blachère/ M. Gaudefroy- Demombynes.
—Maisenneuve/ Larose. Paris 1975.

وقبل أن نبدأ باستعراض الآيات المحرفة أو المحذوف منها دون ضرورة أو مبرر ذاكـرين النص الأصلي الصحيـح كما جـاء بالمصحف الشريف؛ نتوجه بجزيل شكرنا وعرفاننا بالجميل إلى الأستاذ الفاضل الشيخ الأمين قنيوة الذي تكرم بمراجعـة نصوص الشـواهد والآيـات الأصلية .

1 ـ ص 248 من الكتاب تحريف واضح للآية الكريمة (17) من سورة ﴿ المؤمنون ﴾ :

تقول الآية : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ . . . ﴾ حيث أوردها المؤلفان هكذا ﴿ قَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُم سَبْعَ طَرَائِق. . . . ﴾ بحذف الواو المستفتحة به الآية واللام من كلمة « لقد » .

2 ـ ص 251 حَذْف وتلاعب بالآية (45) من سورة يوسف :

تقول الآية : ﴿ وقال الذي نجا منهما وادَّكر بَعْدَ أُمَّةٍ أنا أُنبئُكم بتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُون . . . ﴾ حيث وردت لدى هذين المؤلفين هكذا :

﴿ قال الذي نجا منهما : أنا أُنبئكم بتأويله ﴾ . إذ حذفا الواو ؛ بل وحذفا عبارة بأكملها وهي : ﴿ وادَّكر بعد أُمَّةٍ ﴾ . ووضعا ذلك في سياق يُوحي وكان الآية موجودة هكذا بالمصحف .

3 ـ تدخلا في صياغة الآية رقم 59 من سورة آل عمران . إذ تقول الآية :

﴿ ثُمَّ قَالَ له كُنْ فَيَكُونُ ﴾ حيث كتباها بهذه الصورة :

﴿ قال [لآدم] كن فيكون﴾ فقد حُذف حرف الجر والضمير الملتصق به (له) وعُوضا بكلمة بين هلالين . وهذه مخالفة صريحة فالإنصاف يستلزم إيراد النص المستشهد به كما هو وإذا كان ثمة تعليق أو توضيح فيذكر فيما بعد أو تُفرد له ملاحظة خاصة كما هو معروف .

4 ـ ص 254 تحريف للجزء المستشهد به من الآية 91 من سورة البقرة . تقول الآية : ﴿ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَآءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُم مُؤْمِنِين ﴾ حيث كتبها المؤلفان هكذا : ﴿لِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِياءَ اللهِ مِنْ قَبْلُ ﴾ . فقد حذفا فعل الأمر ﴿ قل ﴾ وكذلك ﴿ الفاء ﴾ من « فَلِمَ » .

5 ـ تحريف مفضوح للآية الثالثة من سورة الجمعة (ص 265 من الكتاب) تقول الآية : ﴿ وآخرين مِنْهُم لَّمَّا يَلْحَقُوا بهم وهو العَزِيز الحَكِيمُ ﴾ . حيث بُترت وحُرفت لتصبح : ﴿ لَّمَّا يَلْحَقُوا بِهِ ﴾ بأن جُعل الملحق به مفرداً مذكراً على حين أنه جمع مذكر في الآية .

6 ـ ص 269 حُذِفت لفظة من الآية 17 من سورة الروم . تقول الآية . .

﴿ فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصبِحون ﴾ حيث حذفت لفظة « حين » الثانية فجاء ما أورداه مختل المعنى : ﴿ فَسُبْحَانَ اللهِ حين تَمْسُونَ وتُصْبِحون ﴾ .

7 ـ تحريف وتصرف شنيع في الآية 73 من سورة الأعراف . تقول الآية :

﴿ وإلى ثَمُودَ أَخَاهُم صَالِحاً . . . ﴾ إذ أوردها مؤلفا الكتاب هكذا: ﴿أرسلنا إلى ثَمُودَ أَخَاهُم صَالِحاً. . .﴾. ونتساءل هنا: ما هي الضرورة أو ما الداعي الذي يجعل المؤلفين يذكران فعلاً غير موجود صراحةً في النص أو في الآية المستشهد بها ؟ . أهي العبقرية الاستشراقية التي اكتشفت أن هناك فعلاً محذوفاً فصار من حقها ذكره و(تصحيح) النص القرآني ؟ إنَّ الفعل موجود في الآية رقم 59 من نفس السور حيث تقول : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحَاً إلى قَوْمِهِ . . . ﴾ وما تبعها من آيات بنفس المعنى معطوف عليها . ثم إنه لا توجد ضرورة نحوية قد يتستر تحتها المؤلفان لتبرير ذلك ، فهما بصدد الحديث عن اسم « الجمع » وهذا الاسم توضحة لفظة « ثمود » .

8 ـ ص 345 تلاعب بالآية 25 من سورة يوسف التي تقول :

﴿ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ ﴾ حيث أوردها المؤلفان بهذه الكيفية : ﴿ وَقَدَّتْ قَمِيص [يُوسُفَ] مِنْ دُبُرٍ ﴾ . مرة أخرى تتدخل عبقرية المؤلفين لتقول لنا أن الضمير يعود على يوسف . ولا اعتراض على فهمها وتفسيرهما ولكن كان الأجدر ذكر النص كاملاً كما ورد ، ثم إيراد التفسير أو التوضيح فيما بعد ؛ خاصة وأن المحذوف ضمير متصل .

9 ـ تحريف وبتر للجزء المستشهد به من الآية 253 من سورة البقرة . تقول الآية : ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُم على بَعْضٍ مِنْهُم مَنْ كَلَّمَ اللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُم دَرَجَاتٍ . . . ﴾ إذ وردت لدى

هذين المؤلفين بهذه الصورة : ﴿ فَضَّلْنا بَعْضاً عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ ﴾ إذ حذفا عبارة « تلك الرسل » وقد لا يبدو هذا مستهجناً أو مخالفاً لقاعدة الاستشهاد. وحذفا أيضاً ـ وهنا أمر مهم ـ الضمير المتصل « هم » من لفظة « بعضهم » ولم يذكرا الجزء المكمل للكلمة « منهم » : ﴿ منهم مَنْ كلم اللهُ ﴾ . والذي يقرأ ما نقله المؤلفان من الآية بعد الحذف والتغيير من النص يفهم منه : ﴿ فضّلنا بعضاً على بعض من هؤلاء البعض ﴾ وهو أمر غريب . فكلمة « منهم » في الآية مرتبطة بما بعدها ـ وهو ما لم يذكره المؤلفان وليس بما قبلها .

10 ـ حذفٌ وتغيير للآية السابعة من سورة التوبة . تقول الآية :

﴿كَيْفَ يَكُونُ للمشركين عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُّم عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ . . . ﴾ . حيث كتبها المؤلفان : ﴿ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشرِكِين عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ . . . إلَّا الَّذِينَ عاهدتم عند البيت الحرام ﴾ . ومع انهما حذفا عبارة « وعند رسوله » ومع إنهما حاولا أن يوهما بأنهما تحريا الحقيقة من نقل النص إذ جعلا مكان هذه العبارة نقطاً متتابعة توحي بأن شيئاً حُذف عن قصد إلا أن السؤال : ما هي الضرورة من حذف تلك العبارة مع أنها تأييد للقاعدة التي هما بصدد الحديث عنها . إذ يتحدثان عن استعمال الظرف « عند » . علاوة على ذلك غيرا لفظة « المسجد » بلفظة « البيت » والمعروف أن الكلمتين لا تحملان نفس المعنى . فلفظة « البيت » تعني الكعبة :

﴿ إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركاً ﴾ .

11 ـ حُذفت كلمة من الآية 28 من سورة الكهف . تقول الآية :

﴿ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَة الحياةِ الدُّنْيَا ﴾ فأورد الكاتبان هذا الجزء من الآية المذكورة هكذا : ﴿ ولا تعد عيناك عنهم تُرِيدُ الحياة الدنيا ﴾ إذ حذفا كلمة « زِينة » من الآية . والغريب في

الأمر انهما عندما ترجما ذلك وضعا بين قوسين لفظة فرنسية تعني فيما تعني « زينة » ؛ كأنهما يريدان أن يشيرا بهذا إلى أن حسهما اللغوي وعلمهما بالعربية هو الذي جعلهما يكتشفان هذا المعنى من السياق وأن الكلمة غير موجودة صراحةً بالنص العربي وقد حذفاها عمداً .

12 ـ حَذْف وتحريف من الآية العاشرة من سورة « نوح » فالآية تقول :

﴿ فقلتُ استغفروا رَبَّكُمْ انَّه كَانَ غَفَّارا ﴾ إذ حُذفت كلمة « فقلتُ ، ثم غُيِّرت كلمة » استغفروا « ب » اسمعوا » . والمعلوم أن لكل لفظة معناها الخاص وبذلك ورد الجزء المستشهد به من الآية بعد الحذف والتغيير هكذا : ﴿ اسمعوا ربكم إنه كان غفَّارا ﴾ .

13 ـ حَذَفَ المؤلفان عبارة مهمة من الآية 92 من سورة « المؤمنون » فاختل لذلك المعنى :

﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰه إذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰه بِمَا خَلَقَ. . .﴾ أصبحت بعد الحذف: ﴿ما اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ إذاً لذهب كُلُّ إِلَٰه بِمَا خَلقَ . . . ﴾ دون أدنى إشارة إلى حذف هذا الجزء المهم ووضعا ذلك في سياق وكأن الآية في اتصال مستمر وانها هكذا وردت في المصحف الشريف .

والقارىء سرعان ما يكتشف الاختلال في المعنى لما أورداه . .

14 ـ حَذْف وبتر للآية 134 من سورة طه إذ تقول الآية :

﴿ وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِه لقَالُوا رَبَّنَا لَوْلاَ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولاً ﴾ ووردت لدى هذين المؤلفين بهذه الصورة :

﴿ ولو أهلكناهم لقالوا . . . ﴾ فحُذفت كلمة « أنَّا » الواقعة بعد « ولو » . ثم حُذف الجزء المكمل « بعذابٍ من قبله » . دون أية إشارة بوجود الحذف .

15 ـ اقتبسا من الآية التالية سورة الحجرات :

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقَوْل كَجَهْرِ بَعْضِكم لبعض أنْ تَحْبطَ أَعْمَالُكم وأنتم لا تشعرون﴾ الآية ما يلي : ﴿ لا ترفعوا أصواتكم أن تحبط اعمالكم ﴾ . وجعلاه هكذا في سياق واحد وكأن النص ورد بهذه الكيفية . فمعنى الآية واضح أن المنهي عنه هو رفع الأصوات فوق صوت النبي ، في حين أن المؤلفين أرادا القول أن المنهي عنه هو « رفع الصوت بصورة مطلقة » .

16 ـ ولم يقف الأمر عند هذا الحد من الحذف والتحريف بل تعدى ذلك ليصل إلى أخذ الفاظ من آيات وتكوين آية جديدة منها .

من ذلك مثلاً ما فعلاه بالآيات الأولى من سورة « النمل »

فالآيات ، 1, 2, 3 وردت بالمصحف الشريف هكذا :

﴿ طسٓ ، تِلْكَ آياتُ القُرْآن وَكِتَابٌ مُبِينٌ(1) هُدىً وَبُشْرَى للمُؤْمِنِينَ(2) الذين يُقِيمُونَ الصَّلَاة وَيؤتُونَ الزكاة وهم بالآخِرةِ هُم يُوقِنُونَ(3) ﴾ .

وأصبحت لدى مؤلفيّ الكتاب هكذا :

﴿ [تلك الآيات] بشرى للمؤمنين الذين يقيمون الصلاة (3)﴾. وجعلاها وكأنها الآية الثالثة من السورة. فكما نلاحظ فقد أخذا لفظتين (بشيءٍ من التحريف) من الآية الأولى ووضعاهما بين هلالين ، ولفظتين من الآية الثانية ، وثلاث ألفاظ من الآية الثالثة ليكونًا منها آية واحدة أُعْطيت الرقم (3) .

17 ـ وهذا ما حدث أيضاً بالآيتين 8,7 من سورة « ق » تقول الآيتان : ﴿ وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وأَنْبَتْنَا فيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (7) تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيب (8) ﴾ . فلم يتورع الكاتبان ولم يتحريا الأمانة العلمية في نقل الشواهد فأخذ ألفاظاً متفرقة من الآيتين وكونا منها شيئاً آخر أعطياه رقم (8) لنرى : ﴿ والأرض مددناها تبصرةً لكل عبدٍ (8) ﴾ . دون أية إشارة لوجود

حذف أو أن الألفاظ مأخوذ من آيتين وليست آية واحدة كما أرادا قول ذلك .

18 ـ حَذْف من الجزء المستشهد به من الآية 5 سورة التوبة . تقول الآية :

﴿ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاَةَ وَآتَوا الزَّكَاة فَخَلُّوا سَبِيلَهُم ﴾. حيث وردت لدى المؤلفين هكذا : ﴿ فإن تابوا فخلوا سبيلهم ﴾ مع أن تخلية السبيل ـ كما تقول الآية ـ مشروطة بالتوبة وإقامة الصلاة وإتاء الزكاة . وليس بالتوبة فقط .

19 ـ ويبلغ هذا النكران والجحود وطمس الحقائق بل الخيانة العلمية في نقل النصوص المستشهد بها ذروته عندما يُحرف المؤلفان هذه الآية البينة (الآية الأولى من سورة الممتحنة) تقول الآية :

﴿ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وإيَّاكم أنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَاداً في سَبِيلي . . . ﴾ حيث يوردها المؤلفان بهذه الصورة:

﴿ وإيّاكم أن تؤمنوا بالله ﴾ .

يا للعجب ! ويا للفهم السطحي الساذج ! نقول فهماً سطحياً ساذجاً لأنهما عندما ترجما ما أورداه وضعا عبارة فرنسية تعني دون لبسٍ أو غموض : « إياكم والاعتقاد أو الإيمان بالله » . فهل يُعقلُ أن يحذرنا الله من الإيمان به وهو الذي أنزل الكتب وأرسل الرسل من أجل هداية البشر وترسيخ العقيدة الواحدة وهي الإيمان به . بل أن الهدف من وجود المخلوقات (أنس وجن) هو عبادة الله :

﴿ وما خلقتُ الجن والانس إلا ليعبدون ﴾ . الذاريات الآية (56) .

فكلمة « إياكم » في الآية مرتبطة بالفعل يُخْرِجُون أي يخرجون

الـرسول ويخـرجونكم أنتم . والسبب من هـذا الإخـراج مـا هـو يـا ترى ؟ .

إنه الإيمان بالله . أي لأنكم تؤمنون بالله . فكلمة « أنْ » هنا لتـوضيح السبب أو ـ حسب قـول بعض النحـويـين العـرب ـ تعتبـر حـرف تفسير . ولقـد أصاب « د . مـاسون[1] » عنـدما تـرجم هـذه اللفظة بلفظة فرنسية تعنى « لأن » .

هـذا قليلٌ من كثـير ، فالأخـطاء المقصودة والمتعمـدة (أخطاء بـالحـذف أو التغيـير أو في تـرقيم الآيـات) التي تمّكنـا من فحصهـا وتـدوينها ، في كتـاب لمعالجـة ودراسة قـواعد النحـو العربي ، بلغت قرابة الأربعين خطأً ، ولقد أوردنا هنا الأكثر خـطورة منها والتي تمس قدسية الآيات . علاوة على الأخطاء المقصودة في الترجمة (ولكن لهذا الموضوع مجال آخر) .

لقد أردنا توضيح ذلك كي يحتاط الـطلبة والـدارسون العـرب والمستعربون الذين يستعملون هذا الكتاب كمرجع أو ككتاب دراسة من الانزلاق وراء استشهاداتـه واعتمادهـا وكأنها منقـولة بصـدق من المصحف . .

ونختم مقالتنا هذه بالآية الكريمة التي تعهد فيهـا الله عز وجـل بحفظ كتابه ولغته العربية ﴿ إنّا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحـافظون ﴾ **صدق الله العظيم**

(١) « ترجمة معاني القرآن الكريم » (باللغـة الفرنسيـة) ترجمـة د . ماسـون . مراجعـة دكتـور صبحي الصالـح . نشر جمعيـة الدعـوة الإسلاميـة/ الجماهيـرية) . 1980 (النص بالعربية والترجمة) .

« المادّة العلميّة العربيّة في انجلترا في القرون الوسطى »

تأليف دوروثي ميتليتزكي

الدكتور أمين الطيبي

صدر كتابُ (المادة العلمية العربية في انكلترا في القرون الوسطى)(*) عن مطبعة جامعة ييل (Yale) بالولايات المتحدة ، وهو من تأليف دوروثي ميتليتزكي استاذة الأدب الانكليزي بجامعة ييل . إن هذا الكتابَ ـ ويضم 320 صفحة من الحجم الكبير ـ عملٌ اكاديميٌّ في المقام الأول يهمُّ كلًّا من الباحث في انتقال الحضارة العربية الإسلامية إلى أوروبا ، والباحثِ في أثر العلوم والمعارف العربية في الأدب الانكليزي في القرون الوسطى .

تقول المؤلفةُ إن الغرضَ من هذا الكتاب هو أولاً توضيحُ دَوْر المترجمين من العربية لطلاب الأدب الانكليزي في فترة العصور الوسطى ، وذلك بقصد إلقاء الضوء على ما يرد في الأدب من صور

(*) D. Metlitzki, **The Matter of Araby in Medieval England,** Yale U. P. 1977.

The Matter of Araby in Medieval England

Dorothee Metlitzki

New Haven and London, Yale University Press, 1977

وتشبيهات ، وثانياً تتبعُ التيارات العامة للفكر الإسـلامي كما وصلتْ إلى انكلترا في بعض المؤلفات العربية .

يشتمـل الكتـاب عـلى قسمـين . وفي القسم الأول بعنـوان (المعارف العلمية والفلسفية) تتناول المؤلفـةُ بالبحث انتقـالَ الثقافـة العـربية إلى أوربـا عن طـريق الأنـدلس وصقليـة وفي فتـرة الحـروب الصليبية ، وهي ترى في عمل المترجمين من العربية في القرنـين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد خلفيةً أساسيةً للتراث العلمي في القـرون الـوسطى انعكست في المـادة الشعريـة للشاعـر الانكليـزي تشـوسـر

والشعراء الرومانسيين . أما القسم الثاني من الكتاب بعنوان (التراث الأدبي) فتتناول المؤلفةُ فيه المصادرَ العربيةَ وأثرها في الأدب الانكليزي في العصر الوسيط . وتختتم المؤلفة كتابَها بتقييم التأثير الثقافي العربي في انكلترا في القرون الوسطى .

تتحدث المؤلفةُ بشيء من الإسهاب في القسم الأول من الكتاب عن معابر انتقال الحضارة العربية إلى غرب أوربا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، وهي الأندلس وصقلية والمشرق في فترة الحروب الصليبية ، وتركِّز كلامها على عالِمَيْن انكليزيَّيْن يُعتبران رائدي الدراسات العربية في انكلترا في تلك الفترة ، وهما أديلارد الباثي (من مدينة باث بانكلترا) ومايكل سكوت .

أما اديلارد فكان بحقٍ رائدَ الدراسات العربية في انكلترا في القرن الثاني عشر للميلاد . وقد قام برحلة واسعة جاب فيها جنوبَ ايطاليا وبلادَ الشام استغرقتْ سبع سنوات تعلَّم في اثنائها اللغةَ العربيةَ ودرس علومَ العرب ، ثم عاد إلى انكلترا عام 1120 م وهو شديد الحماس للدراسات العربية . وكان أولَ من ترجم إلى اللاتينية زيجَ الخوارزمي وكتابَ اقليدس في أصول الهندسة . ووضع رسالةً عنوانها (المسائل الطبيعية) بيَّن فيها ما تعلَّمه عن العرب مُبدياً إعجابَه الشديدَ بمنهج العرب العلمي القائم على المشاهدة والتجربة ، وهو يقول فيها إنه تعلَّم من اساتذته العرب تحكيمَ العقل في كل ما يعرض له .

أما مايكل سكوت فقد زار الاندلس وايطاليا ، واستقر به المطاف عام 1227 م في بلاط الامبراطور فردريك الثاني صاحب صقلية ، حيث عمل منجِّماً للامبراطور ، وترجم له العديدَ من كتب ابن سينا ، كما ترجم شروحَ وتعليقات ابن رشد على أرسطو، ومما يُذكر أن النص العربي للشروح لم يصلْنا ، وإنما وصلنا النصُّ اللاتيني لمايكل سكوت .

وجدير بالذكر أن نظام الخزانة المالية The Exchequer الذي

بدأ في انكلترا النورمانية في القرن الثاني عشر للميلاد كان ـ على ما يُحتمل ـ بتأثير الديوان الصقلي الذي كان يتولاه ويحتفظ بدفاتره وسجلاته المسلمون في صقلية النورمانية ، التي كانت على اتصال وثيق بانكلترا النورمانية في القرن الثاني عشر .

إن الأثرَ الأدبي للترجمات من اللغة العربية يظهر في استعمال الصور والتشبيهات العلمية من قِبَل شعراء العصر الوسيط ، كما في قصيدة (البوم والعندليب) التي نُظمتْ في مطلع القرن الثاني عشر . وأن معرفةَ الشاعر الانكليزي جيفري تشوسر (ت 1400 م) بالعلوم العربية ـ وبخاصة أسماء النجوم وعلم الهيئة وأدواته كالاصطرلاب ـ تبدو قويةً وعميقةً في عمله الأدبي الشهير (حكايات كانتربري) . ويعكس استعمالُه للعلوم المعاصرة له ملاحظاتِ وأفكارَ ومنهجَ كبار الأعلام العرب الذين تردُ اسماؤهم محرَّفةً في مؤلفاته ، كابن سينا ، والرازي ، والمجوسي ، وابن رشد ، والزرقالي ، وقسطنطين الافريقي .

وفي قصيدة نُظمتْ في انكلترا في أواخر القرن الثالث عشر يؤكد صاحبُها لقرّائه ما كان معروفاً عن فروسية صلاح الدين الأيوبي ، وما كان يتحلّى به من تسامح تُجاهَ الحجاج النصارى إلى بيت المقدس .

وترى مؤلفة الكتاب أن المادةَ العربيةَ كانت البدايةَ لظهور أدب القصة الرومانسية مستشهدةً على ذلك بأثر كتاب (ألف ليلة) ، وما كان للموشحات والأزجال الأندلسية من أثر على ظهور شعر الجوَّالة التروبادور في جنوب فرنسا .

وتختتم دوروثي ميتليتزكي كتابَها المُمتعَ بقولها : « إننا حاولنا في هذا الكتاب أن نتعرف على المادة العربية ودَوْرها في صنع القرون الوسطى عن طريق ورودِها في الأعمال الأدبية والفكرية في انكلترا في القرون الوسطى . ان تمثُّلَ المعارف العربية في مجالي العلوم والفلسفة عمل اضطلع به باحثون ـ من أمثال اديلارد الباثي ومايكل سكوت ـ

ادركـوا أنهم مدينـون إلى العـرب في التعـرف عـلى فلسفـة الإغـريق وعلومهم . وفي هـذا المضمـار ، لم يقم العـربُ فقط بنقـل وتفسـير معارف القدامى وعلومهم ، بل أصبحوا أسـاتذة الغـرب ومُلْهميه في صميمِ حيـاته الثقـافية ـ أي في مـوقفه من العقـل والإيمـان ونـظرتـه إليهما . وكان انتقالُ المصنَّفات الأدبيـة نتاجـاً طبيعياً لعمليـة الانتقال هذه . إن المادة الأدبية جعلت الأفكارَ الإسلاميةَ في متنـاول دائرةٍ من القرّاء أوسعَ نطاقاً من نخبة المفكرين ، إذ إن تلك المادةَ تُرجمتْ عـلى نطاق واسع إلى اللغات المحلية » .

حوض الخليج العربي

أهم حوض داخلي في العالم الإسلامي

دراسة تحليلية لأهمية موقعه الجغرافي

الدكتور محمد ابراهيم حسن

يكـون الخليج العـربي حوضـاً ضيقاً بـطول يصل إلى 985 كيلومتـراً يمتـد من الشمـال إلى الجنوب مـا بين خـطي عـرض 30° شمـالاً عنـد شط العـرب إلى 24° شمـالاً . ويصل في عـرضه أمـام سواحـل دولـة اتحاد الامـارات العـربي إلى نحـو 210 ك. م. بينـما لا يزيـد عرضـه عند مضيق هـرمز عـلى 35 ك. م. ويشغـل هـذا الخليج مساحة تقدر بنحـو 239000 ك. م^2. وتمتد سـواحله في مسافـة تقدر بحـوالي 3888 ك. م. متضمنة سواحل ايران والعراق والكويت والمملكـة العربيـة السعوديـة والبحرين وقطر والامارات العربية المتحدة وسلطنـة عُمان . وتحف بهـذه الشواطىء بعض الشعاب المرجانية الضحلة التي غالباً ما ينحسر عنهـا الماء وقت الجـزر فتظهـر متناثرة يفصل بينها ساحات من الرمال . ويصل عمق المياه في مدخل الخليج بالقرب من مضيق هرمز إلى نحو 120 متراً ثم ينقص هذا العمق تدريجياً كلما اتجهنا شمـالاً ليصل إلى نحو 28 متراً عند رأس الخليج في منطقة شط العرب لكثرة الرواسب التي تحملها مياه أنهار العراق ولا سيما دجلة والفرات[1] .

(1) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم : كتاب الثروة المائية بالـدول العربيـة ، ص 95-96 .

والخليج العربي هو الحد الشرقي الأقصى للوطن العربي الذي يمتد بين المحيط الهادر إلى الخليج الثائر . وهو في نفس الوقت يشكل قلب العالم الاسلامي الذي يمتد بين افريقيا الاسلامية غرباً وجمهورية اندونيسيا في جنوب شرقي آسيا شرقاً .

ويلعب الموقع الجغرافي للخليج العربي دوراً بارزاً في : ـ

1 ـ النشأة الجغرافية للخليج العربي .

2 ـ تنوع المظاهر التضاريسية .

3 ـ تباين أنماط التربة ومصادر المياه .

4 ـ تجمع الهجرات البشرية وأثرها في التوزيع السكاني .

5 ـ تعدد أنواع النشاط الاقتصادي .

6 ـ توزيع شبكات النقل بأنواعها المختلفة .

والموقع الجغرافي في كل هذه الجوانب الجغرافية يشكل الشخصية الجغرافية المتميزة للخليج العربي ، تلك الشخصية المتكاملة التي لها دورها القيادي اقتصادياً وسياسياً على مستوى العالم الاسلامي .

(1) النشأة الجغرافية للخليج العربي :

يمتد الخليج العربي بين كتلتين قديمتين ترجعان إلى الزمن الجيولوجي الأول وهما الكتلة الافريقية غرباً والكتلة الاسيوية شرقاً . وكان الخليج العربي يمثل لساناً بحرياً من بحر قديم يسمى بحر تشيس Techys تكون في الزمن الثاني وكان يمتد بين المحيط الأطلسي غرباً والصين شرقاً . وفي الزمن الجيولوجي الثالث تأثرت المنطقة بما يسمى بالحركات الألبية التي أدت إلى تكون الجبال الألبية الضخمة في كل من أوربا وآسيا ويمثلها من حوض الخليج سلسلة جبال زاجروس إلى الشرق من الخليج العربي . وفي الزمن الرابع تشكلت تضاريس الخليج وأخذت وضعها الحالي إذ امتدت المجاري النهرية ولا سيما في العراق وامتدت أيضاً السهول التي تحيط بالخليج العربي[2] كما يبدو من الخريطة التضاريسية المرفقة .

---

(2) راجع : أ ـ د . محمد متولي : حوض الخليج العربي ـ الجزء الأول ـ القاهرة 1978 من ص 79-82 .
ب ـ L. King: The Morphology of the Carth London 1967-P. 83-91.

(2) تنوع المظاهر التضاريسية :

يمتاز حوض الخليج العربي كما تصوره الخريطة التضاريسية المرفقة بأربعة أقاليم جغرافية متباينة : أ ـ اقليم جبال زاجروس في الجانب الايراني من الحوض وهي سلاسل جبلية ضخمة تمتد على طول الساحل الشرقي ولا يفصلها عنه إلا شريط ضيق من السهول الساحلية التي قطعت بعدد كبير من الأنهار القصيرة السريعة الجريان التي تشكل مصدراً مهماً لامكانيات توليد الطاقة الكهربائية على نطاق واسع . وتمتد أودية طولية بين السلاسل الجبلية التي غطيت بثروة نباتية كثيفة . وهذا الاقليم يعد أغنى أقاليم جمهورية ايران الاسلامية زراعياً ورعوياً وصناعياً ونفطياً . ب ـ اقليم الجبل الأخضر العماني : وهو يشكل العمود الفقري لسلطنة عمان ويمتد مطلاً على الساحل الجنوبي لخليج عُمان الذي يعتبر امتداداً للخليج العربي نحو المحيط الهندي . ويمتد سهل ساحلي ضيق يفصل بين الجبال والساحل وقد قطعت أراضيه هي الأخرى بعدد كبير من النهيرات القصيرة التي تجفُ في فصل الصيف الجاف . ويشكل هذا الاقليم هو الآخر أهم اقليم اقتصادي في سلطنة عمان . ج ـ اقليم السهول الغربية التي تشكل قوساً ضخماً يمتد ما بين مضيق هرمز ورأس الخليج العربي . والسهل هنا ينحدر انحداراً تدريجياً بطيئاً نحو الساحل وقد قُطع بعدد كبير من الأودية الجافة الغنية بالمياه الجوفية ، كما تمتد أمام هذا الساحل مجموعات من الجزر الساحلية التي من أهمها جزر البحرين وجزر الكويت ومجموعات الجزر أمام ساحل الامارات العربية المتحدة . كما تشكل شبه جزيرة قطر أهم لسان أرضي يمتد من مياه الخليج .ويتركز النشاط الاقتصادي منذ فجر التاريخ في هذا الاقليم في صناعة الصيد البحري وجمع اللؤلؤ فضلاً عن الزراعة والرعي . كما ظهرت في المياه الساحلية مجموعات من حقول النفط ولا سيما في المياه الاقليمية لدولة الإمارات العربية[3] .

د ـ إقليم الحوض العراقي : وهو يشكل امتداداً لحوض الخليج العربي صوب الشمال كما يبدو من خريطة الحوض العراقي المرفقة بالبحث . وكان هذا الحوض العراقي يشكل امتداداً مستنقعياً لرأس الخليج العربي ثم رُدمت هذه

---

(3) The Oxford map of The United Arab Emirates [مثل حقول مُبَرز، وفاتح، وزُكوم وغيرها].

المستنقعات بـرواسب نهري دجلة والفرات وروافـدهمـا الكثيـرة ولم يبق من هـذه المستنقعـات إلا بعض الأهوار في الجنـوب مطلة عـلى رأس الخليج العـربي . وينبع النهران من الهضبة التـركية في أقصى شمـال العراق[4] ثم يتجهـان صوب الجنـوب ليلتقيا في نهر واحد يسمى شط العـرب الذي يصب في رأس الخليـج العربي . وفي هذا السهل العراقي تتركز غالبية السكان[5] كما يتنوع النشـاط الاقتصادي ولا سيما زراعـة الحبوب والنخيـل فضلاً عن النشـاط الرعـوي عند رأس الخليـج وكـذلـك صناعة الصيد البحري هذا بالاضافة إلى حقول النفط التي تمتد عند رأس الخليج في شبه جزيرة الفاو[6] .

(3) تباين أنماط التربة ومصادر المياه :

إذ يمتاز حوض الخليج العربي بتنوع أنماط التربة ممثلة في :

أ ـ التربة الرسوبية الفيضية النهرية في الأودية النهرية التي أشرنا إليها سابقاً .

ب ـ تربة الأودية الجافـة التي تنتهي إلى الساحـل الغربي للخليـج العربي ولا سيما في إقليم الاحساء السعودي .

ج ـ التـربة الملحيـة السنجيـة ولا سيما في اقليم الأهـوار العـراقي إذ تنتشـر المستنقعـات والسنجات في مسـاحة واسعـة كما يبـدو من خريـطة الحوض العـراقي المـرفقة وهي تجفف تـدريجياً في الـوقت الحـاضـر وتستثمـر في زراعـة الارز وبعض حشائش الرعي لوفرة مياه الري في المجاري النهريـة التي أنشأ عليهـا بعض السـدود لخزن المياه[7] .

د ـ التربة الطفلية المفتتة محلياً والتي تسود في كل السهول الساحلية وتجود بهـا زراعة الحبوب والفاكهة عند توفر المياه .

وأما عن مصادر المياه فالخليج العربي فقيـر من مياه الأمـطار التي تتراوح بـين

---

(4) ص 71 ـ أنقرة ـ Sr. Resat Izbirak: Geography of Turkey .

(5) د. محمد ابراهيم حسن : دراسات في جغرافية ليبيا والوطن العربي ـ من منشورات جامعة قاريونس ـ الطبعة الثانية 1977 ـ ص 261 وما بعدها .

(6) د. محمد صبحي عبد الحكيم : الموارد الاقتصادية في الوطن العربي القاهرة ـ ص 319-323 .

(7) تظهر هذه السدود موزعة في خريطة الحوض العراقي المرفقة والتي تبين مشروعات الري الرئيسية .

125 إلى 250 مم سنوياً عند رأس الخليج وهي أقل من ذلك في جوانبه الأخرى فلا يمكن الاعتماد عليها فقط في أي توسع زراعي . ويتجه الاهتمام بالمياه الجوفية وهي متوفرة في سهول الخليج عامة . وأما مياه الأنهار فتشكل المصدر الرئيسي للري في الأودية النهرية ولا سيما في سهول العراق والسهول الايرانية المطلة على الخليج العربي[8] . فالسهل الايراني الطويل الذي يمتد ما بين سهل خليج عمان حتى رأس الخليج العربي قد قُطِّع بعدد كبير من الأنهار التي خلقت أودية نهرية رسوبية خصبة ولا سيما مجموعة الأنهار التي تنتهي عند مضيق هرمز والمجموعة النهرية الأخرى التي كونت شريطاً دلتاوياً خصباً ما بين بندر لنغة ومدينة أهواز على نهر قارون الذي ينتهي عند شط العرب على رأس الخليج العربي .

ومن المشروعات الرئيسية في السهل العراقي الذي يمتد حتى رأس الخليج :

أ ـ خزان دربند خان على نهر ديالي :

يمثل نهر ديالي هذا رافداً هاماً لنهر دجلة ، وينبع هذا النهر من جبال زاجروس التي تمتد إلى الشرق من العراق وهي بينه وبين ايران ، ويجري النهر في خانق جبلي في اتجاه عام نحو الجنوب الغربي ثم ينساب بعد ذلك إلى سهول العراق حيث يتصل بالجانب الايسر لنهر دجلة إلى الجنوب مباشرة من بغداد ، وقد تم انشاء سد في القسم الأوسع من هذا النهر لخزن حوالي نصف مليار متر مكعب من المياه ، وهذه الكمية من المياه تستغل في ري الأراضي الواسعة التي تقع إلى الشرق والجنوب الشرقي من بغداد هذا فضلاً عن مساعدة هذا الخزان في تنظيم الفيضان في منطقة بغداد فلا تهدد المدينة بانتشار المستنقعات في فترة الفيضان .

ب ـ سد الهندية :

إلى الجنوب من مدينة كربلاء يتفرع نهر الفرات إلى فرعين وهما الفرع الغربي أو شط الهندية والفرع الشرقي أو شط الحلة ، ثم يتصل الفرعان بعد ذلك قرب مدينة سماوة في الجنوب ويحصر هذان الفرعان بينهما جزيرة خصبة من تربة رسوبية فيضية ، وقد انشأ سد عند مبدأ هذا التفرع يسمى سد الهندية لتنظيم توزيع المياه في هذين الفرعين ، كما حفرت مجموعة من الترع تأخذ من كل من شط الهندية

---

(8) د. محمد متولي : المرجع السابق ص 164-175 .

وشط الحلة ، وبذلك تمتعت هذه الجزيرة بالري الدائم وأصبحت من أجود أراضي جنـوبي العراق ، كـما جفت المستنقعات التي كـانت تنتشر في هـذا الاقليم ولا سيما وقت فيضان نهر الفرات .

ج ـ سد الحبانية :

تقع بحيرة الحبانية إلى الغـرب مباشـرة من نهر الفرات بـين مدينتي الـرمادي شمالاً والفالوجة جنوباً وتقع البحيرة وسط أرض منخفضة تحيطها الكثبان الرملية ، وتتصل بنهر الفرات بترعـة قصيرة ومتى بلغ مستـوى الماء في هـذه البحيرة 46 متـراً فوق سطح البحر يبلغ حجم الماء فيها زهاء مليار متر مكعب وقد نفذ مشـروع سد الحبانية سنة 1951 م ويتلخص في :

1 ـ حفـر قناة تصـل الطرف الشمـالي للبحيـرة بنهـر الفـرات وتسمى القنـاة الشمالية .

2 ـ حفـر قناة تصـل الـطرف الجنـوبي للبحيـرة بنهـر الفـرات وتسمى القنـاة الجنوبية .

3 ـ إنشاء سد على نهر الفرات تأخذ القناة الشمالية من أمامه وإنشاء سـدين منظمين على الترعتين الشماليـة والجنوبيـة . وهكذا وفـرت المياه الـلازمة للري ولا سيما في فصل الصيف . مما أدى إلى تحسين نظام الري في منطقة الحبانية[9] .

(4) التوزيع السكاني :

لقد استقبل حوض الخليج العربي الموجات السكانية من كل المناطق المجاورة بحكم مـوقعه الجغـرافي الهام بـين آسيا وأوربـا وافريقيـا فوصلت إليـه هجرات من جنس البحر المتوسط التي انتشرت من شرق البحر المتوسط حتى مرتفعات كردستان وزاجروس إلى الشرق من العراق .

وانتشر جنس البحر المتوسط وهو يشكل غالبية التركيب السكاني لكل حوض الخليـج العـربي . والمعـروف أن جنس البحـر المتـوسط يشكـل إحـدى السلالات الرئيسية للجنس القوقازي الذي استوطن قارة أوربا وغرب آسيا ، فالعرب في جملتهم

(9) د. محمد ابراهيم حسن : المرجع السابق ص 264 إلى 265 .

ينتمون إلى جنس البحر المتوسط . هذا وقد تأثر الحوض ببعض الدماء الزنجية التي وصلت إليه مع تجارة الرقيق الأسود حتى أواخر القرن الماضي . ونقل الرقيق الأسود مع التجار العرب عبر المحيط الهندي ما بين شرق افريقيا وبحر العرب . وكذلك وصلت إلى حوض الخليج العربي بعض الدماء المغولية الصينية التي نُقلت إلى الحوض أيضاً مع التجار العرب الذين انتشروا في كل جنوب وشرق وجنوب شرق آسيا للتجارة ونشر الدين الاسلامي الحنيف . ويظهر أن الدماء المغولية الصينية بنوع خاص على جانبي خليج عمان الذي يشكل امتداداً للخليج العربي نحو المحيط الهندي . ومعظم هذه الدماء المغولية الصينية وصلت إلى الحوض من جزر الهند الشرقية التي عرفت بعد ذلك باسم جمهورية اندونيسيا الاسلامية كما ظهرت الدماء المغولية أيضاً في جنوب شبه الجزيرة العربية ولا سيما في ظفار وكذلك حضرموت . وقد اشتهر العرب منذ فجر التاريخ بركوب البحار فانتشرت تجارتهم في المحيط الهندي والمحيط الأطلسي وحوض البحر المتوسط ومعها انتشر الدين الاسلامي الحنيف وقويت التحركات السكانية .

ويجب أن نشير أن تحركات الهجرات بدأت مبكرة منذ أن سادت ظروف الجفاف الصحراوية في العروض الوسطى وذلك مع نهاية عصر المطر في أواسط الزمن الجيولوجي الرابع واتجهت هذه الهجرات نحو الأودية النهرية في حوض البحر المتوسط وحوض الخليج العربي فالجماعات التي ساهمت في بناء الحضارات العراقية القديمة خرجت من قلب شبه الجزيرة العربية وحوض البحر المتوسط . وعندما دخلت سفن اسطول الاسكندر الأكبر إلى مياه الخليج العربي عام 324 قبل الميلاد كانت القبائل العربية تقيم على شواطئه وهي في حركة دائمة وراء الكلأ للرعي[10] .

وتتفاوت معدلات الكثافة من دولة إلى أخرى في حوض الخليج العربي وفقاً للمساحة من جهة ولمدى استثمار الأرض من جهة أخرى علماً بأن الحدود السياسية بين دول الخليج ما زالت محل جدل . وتعتبر الكويت وعمان من أكثر دول الخليج العربية ازدحاماً بالسكان إلا أنه بينما تبلغ مساحة سلطنة عمان 82,000 ميل مربع لا تزيد مساحة الكويت على 6,500 ميل مربع لهذا فإن الكثافة السكانية في الكويت

---

(10) د. محمد متولي : المرجع السابق ـ الجزء الثاني ـ ص 7-12 .

تبلغ نحو 112 نسمة في الميل المربع على حين أنها لا تزيد في عمان على 6 نسمة في الميل المربع فالكثافة في الكويت تزيد عنها في عمان بنحو عشرين ضعفاً . وهذا يعكس مدى ازدهار الحياة في الأولى وتخلفها في الثانية . وتعتبر البحرين أكثر دول الخليج ازدحاماً بالسكان إذ يصل معدل الكثافة إلى نحو 840 نسمة في الميل المربع ويفسر ذلك بأن الحياة فيها كانت مزدهرة منذ عهد بعيد يسبق الكشف النفطي وذلك بسبب نشاطها المبكر في التوسع الزراعي والتجاري البحري هذا فضلاً عن مساحتها المحدودة التي لا تزيد على 256 ميل مربع[11] .

وخلاصة القول أن الكثافة السكانية تبدو منخفضة في أراضي الخليج العربي وليس هذا غريباً في اقليم صحراوي ظل طوال القرون الماضية في فقر شديد ولم يصبح منطقة جذب سكاني إلا بعد الكشف النفطي . ولا شك أن الموقع الجغرافي ساهم في ازدهار نمو صناعة النفط وتسويقه عالمياً مما ساعد على النمو السكاني في الوقت الحاضر .

(5) تنوع أنماط النشاط الاقتصادي :

لا شك أن الموقع الجغرافي للخليج العربي ساهم في خلق تنوع واضح في مجالات النشاط الاقتصادي ممثلاً في :

أ ـ استخراج اللؤلؤ ب ـ الصناعة النفطية ج ـ التنمية الزراعية د ـ تنمية الثروة السمكية هـ ـ التنمية الصناعية .

أ ـ استخراج اللؤلؤ :

منذ فجر التاريخ كان يشكل اللؤلؤ أساساً هاماً في الاقتصاد الخليجي لما امتازت به البيئة الخليجية من مناخ صحراوي جاف فكان البحر أكثر سخاءً من الصحراء . وكانت القوة الشرائية للسكان تعتمد على مصايد اللؤلؤ : وتنتشر شطوط اللؤلؤ على جوانب الخليج وفقاً للتكوين الجيولوجي للقاع من ناحية ومدى دفء المياه من ناحية أخرى . وتعتبر شطوط البحرين وجزيرة خرج الإيرانية من أهم مراكز صيد اللؤلؤ في الخليج . وكانت منامة البحرين تشكل المركز الأول

(11) د. محمد متولي : المرجع السابق ـ الجزء الثاني ـ ص 55-58 .

لتجارة اللؤلؤ في الخليج . ولكن هذه التجارة أوشكت على الانتهاء بعد الكشوف النفطية الحديثة .

ب ـ صناعة النفط :

في أعقاب الحرب العظمى الثانية بدأ مركز الثقل في الانتاج العالمي للنفط يتحول تدريجياً من البحر الكاريبي إلى الخليج العربي . وتتركز حقول النفط حول رأس الخليج العربي وعلى طول جانبه الغربي براً وبحراً . وأصبح النفط الآن يشكل العمود الفقري للاقتصاد الخليجي . وذلك بفضل الموقع الجغرافي للخليج العربي في إقليم تكثر به الانكسارات والالتواءات الأرضية التي مهدت لخلق أحواض جوفية لتجميع النفط منذ أواخر الزمن الأول الجيولوجي وطوال الزمن الثالث الجيولوجي . وهكذا مهَّد الموقع الجغرافي لأن يصبح الخليج العربي أكبر مركز لانتاج النفط واحتياطي النفط في العالم إذ يُقدر احتياطي النفط في الشرق الأوسط 1984 بنحو 56,5 ٪ من الاحتياطي العالمي[12] .

ج ـ التنمية الزراعية :

إن الموقع الجغرافي للخليج العربي في إقليم صحراوي جاف جعل الزراعة تأخذ طابع البساتين بمعنى أن الغلات الزراعية المختلفة من حبوب أو خضروات أو فاكهة أو أعلاف تزرع جميعها تحت أشجار النخيل والفاكهة الشجرية . وهذا الطابع يعتبر استجابة صادقة لطبيعة البيئة الصحراوية وصدى للعوامل الجغرافية الرئيسية . فصعوبة المواصلات ولا سيما قديماً وقسوة الظروف البيئية من حرارة مرتفعة وتربة جافة ورياح سريعة متقلبة تهلك الحرث وتطمر المزروعات كل ذلك أجبر المزارعين إلى الاهتمام بحماية مزروعاتهم تحت ظلال الأشجار ومن ثمَّ كان الطابع البستاني هو الصفة الغالبة .

ومع التقدم العلمي التكنولوجي ووفرة رؤوس الأموال اتجه التوسع الزراعي نحو التخصص الاقليمي معتمداً على استثمار مياه المجاري النهرية والمياه الجوفية فظهرت مزارع الأرز في الجنوب العراقي ومزارع الخضروات على طول الساحل الغربي ولا سيما في إقليم الاحساء وظهرت زراعة المدرجات على طول الشريط الايراني وكلها في ظل خطوط من اشجار النخيل والأشجار الاقتصادية الأخرى .

(12) مجلة التجارة العربية العالمية : عالم الطاقة [المجلد 38 رقم 4 لسنة 1985] ص 4 .

د ـ تنمية الثروة السمكية والحيوانية :

إن الموقع الجغرافي للخليج العربي في العروض الحارة كلسان داخلي من المحيط الهندي أدى إلى تغذيته الدائمة بالثروة السمكية الحارة مع التيارات البحرية الداخلة إليه والخارجة منه . كما أن كثرة خلجانه الجانبية الصغيرة على شكل ألسنة ممتدة نحو الداخل وكثرة التجمعات الجزرية قد أديا إلى تعدد أنواع الأسماك وفقاً للأعماق من ناحية وطبيعة تنوع التكوين الصخري للقاع من ناحية أخرى . وقد اهتمت دول الخليج بتنمية الثروة السمكية عن طريق التوسع في المزارع السمكية الشاطئية من ناحية وانشاء اساطيل الصيد في المياه العميقة من ناحية أخرى .

وبفضل الموقع الجغرافي للخليج العربي نمت أشرطة من سلاسل الكثبان الساحلية حول الخليج وهذه استمرت في التوسع لزراعة حشائش الرعي كما أدخلت زراعة حشائش الرعي كجزء من الدورة الزراعية في الأراضي الجافة على طول السهول الساحلية الخليجية وهكذا أخذت تنمو الثروة الحيوانية نمواً تدريجياً .

هـ ـ التنمية الصناعية :

يساهم الموقع الجغرافي للخليج العربي في تنشيط التنمية الصناعية من جوانب ثلاث :

1 ـ تنوع المواد الخام المحلية ممثلة في الثروة السمكية والثروة الحيوانية والمنتوجات الزراعية والثروة الخشبية ولا سيما على منحدرات مرتفعات زاجروس وكذلك كردستان شرقي العراق .

2 ـ توفر النفط كمادة للوقود وكذلك الغاز الطبيعي وامكانية توليد الطاقة من مساقط المياه عند السدود النهرية .

3 ـ تنوع شبكات النقل التي تنتهي عند الموانىء الخليجية مما يُسهل نقل المواد الخام من ناحية وسهولة التسويق من ناحية أخرى .

(6) توزيع شبكات النقل :

الخليج العربي بحكم موقعه الجغرافي في قلب العالم الاسلامي أصبح ولا يزال يمثل مركزاً من أهم مراكز العالم لتجمع شبكات النقل .

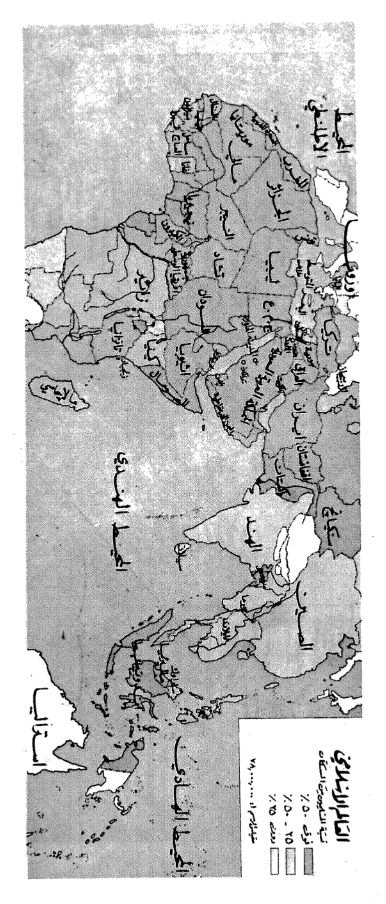
ومنذ فجر التاريخ كان طريق الحرير القديم يمتد من شرق الصين مخترقاً أواسط آسيا إلى سهول العراق ثم يتفرع إلى فرعين أحدهما يتجه إلى حوض البحر المتوسط والثاني يتجه إلى رأس الخليج العربي فشرق افريقيا . هذا فضلاً عن طرق النقل البري الأخرى التي تنتهي إلى مياه الخليج العربي والتي من أهمها ؟. الطريق الممتد بين اسطانبول حتى ميناء البصرة على رأس الخليج العربي وهو جزء من طريق الشرق السريع الذي يمتد ما بين شرق آسيا وحتى غرب أوروبا والطريق الممتد من الخرطوم إلى بورسودان ثم جدة ومنها إلى مكة المكرمة والرياض والظهران على الخليج العربي .

وكل هذه الطرق تشكل شرايين نشيطة للنقل التجاري عبر التاريخ حتى الوقت الحاضر . هذا بالاضافة إلى شبكة معقدة من الطرق تخترق الدول الخليجية منتهية إلى موانىء الخليج العربي ما بين البصرة في الشمال ومسقط عند المدخل الجنوبي .

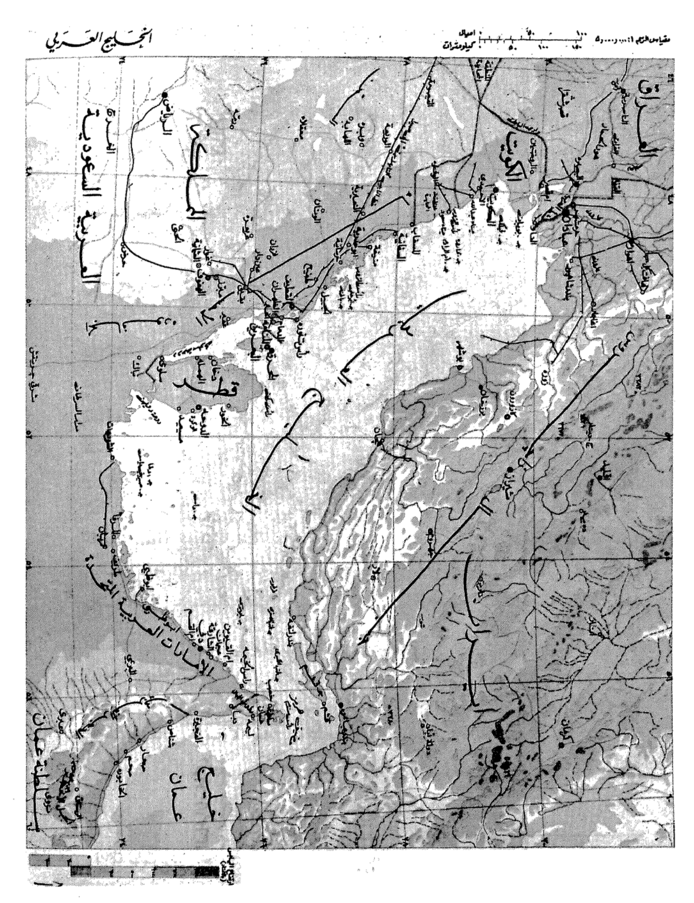
ويجدر أن نشير بنوع خاص إلى حركة نقل النفط عبر الخليج العربي وقناة السويس علماً بأن نصيب الشرق الأوسط من إنتاج النفط العالمي يتراوح بين الثلث إلى ٤٠٪ . ويرجح أن إقليم الخليج العربي سيظل أهم مناطق الانتاج في العالم إلى أمد طويل فضلاً عن كونه أهم المناطق من الاحتياطي المؤكد من النفط . ويتركز النقل النفطي أساساً بين الخليج العربي وغرب أوربا عبر قناة السويس لقصر المسافة بينهما ويكفي أن نشير أن المسافة بين لندن والكويت عن طريق رأس الرجاء الصالح تبلغ 13437 ميلاً تنقص إلى 7488 ميلاً إذا استعمل طريق السويس فلا مجال للمنافسة بين الطريقين[13] .

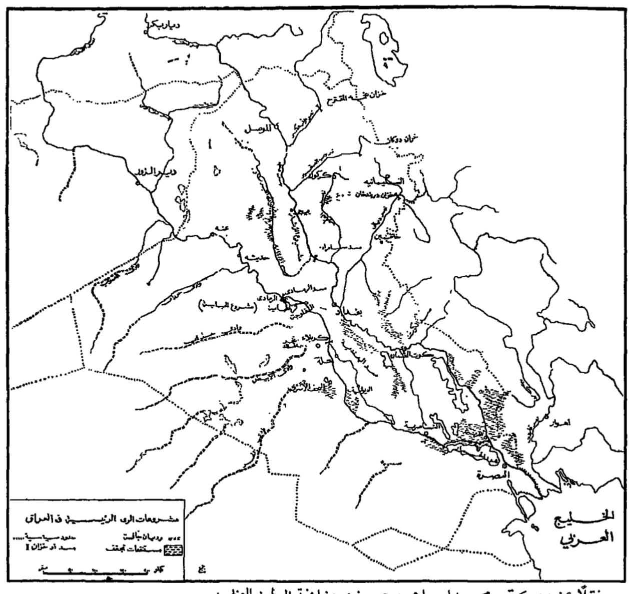
من هذا العرض التحليلي تبرز أهمية الموقع الجغرافي لحوض الخليج العربي كأهم حوض مائي داخلي في العالم الاسلامي وذلك منذ فجر التاريخ حتى الوقت الحاضر . بل إن هذا الموقع الجغرافي الممتاز يجعله من أهم الأحواض الداخلية في العالم .

(13) مجلة الاكاديمية العربية للنقل البحري ـ جمهورية مصر العربية ـ المجلد 9 ـ العدد 17 ـ يوليو 1983 ـ ص 12 .


العالم الإسلامي
المحيط الأطلنطي
المحيط الهندي
أستراليا
الهند
الصين
السودان
ليبيا
الجزائر

الخليج العربي





نقلاً عن : دكتور محمد ابراهيم حسن : جغرافية الوطن العربي

الإعرابُ وَنظريّة العَامل وَالمعمُول

الاستاذ عبدالوهاب ملا

الإعراب لغة واصطلاحاً

الإعراب لغة : الإبانة والإيضاح والإفصاح .

قال ابن دريد (223-321 هـ) في **جمهرة اللغة** :

« وإعراب الكلام : إيضاح فصيحه . ورجل معرب : إذا كان فصيحاً . ورجل معرب [أيضاً] : له خيل عِراب » .

وقال ابن منظور (630-711 هـ) في **لسان العرب** :

« وروي عن النبيّ ﷺ أنه قال : الثيّب تعرب عن نفسها . أي تفصح . وفي حديث آخر : الثيب يُعْرِبُ عنها لسانُها ، والبكر تُسْتَأْمَرُ في نفسها .

وقال أبو عبيد : هذا الحرف جاء في الحديث : « يُعْرِبُ » بالتخفيف . وقال

الفرّاء : إنما هـو : « يُعَرِّبُ » بـالتشديـد ، يقال : عـرّبت عن القوم . إذا تكلمت عنهم ، واحتججت لهم .

وقيل : إنّ « أَعْرَبَ » بمعنى « عَرَّبَ » .

وقال الأزهري : الإعراب والتعريب معناهما واحد ، وهو الإبـانة . يقـال : أَعْرَبَ عنه لسانُه ، وعَرَّب . أي أبان وأفصح . وأعرب عن الـرجل : بـينّ عنه . وعرّب عنه : تكلم بحجته.

وحكى ابن الأثـير عن ابن قتيبة : الصـواب : يُعْـرِبُ عنها ، بـالتخفيف ، وإنّما سمّي الإعراب إعراباً لتبيينه وإيضاحه .

قال : وكلا القولين لغتان متساويتان بمعنى الإبانة والإيضاح .

ومنه الحديث الآخر : « فإنّما كان يُعْرِب عمّا في قلبه لسانُه » .

ومنـه حديث التيميّ : « كـانوا يَسْتَحِبُّـونَ أن يُلقِّنوا الصبيَّ حـين يُعَـرِّبُ أن يقول : لا إله إلا الله سبع مرّات » . أي حين ينطق ويتكلم .

وفي حـديث السقيفة : أَعْـرَبُهم أحسابـاً . أي أَبْيَنُهم وأوضحُهم . ويقـال : أَعْرِبْ عما في ضميرك . أي أَبِنْ .

ومن هذا يقال للرجل الذي أفصح بالكلام : أَعْرَبَ . . .

وأَعْرَبَ الكلامَ ، وأَعْرَبَ به : بيّنه .

أنشد أبو زياد :

وإنّي لأَكْني عن قَـذُوْرَ بغيـرهـا   وأُعْرِبُ أحيانـاً بها فـأصارح . »

وقـال في اللسان أيضـاً : « وأَعْرَبَ (أي الفـرس) : صَهَل ، فعـرف عتقـه بصهيله . والإعراب : معرفتك بالفـرس العربي من الهجـين ، إذا صَهَل . وخيـل عِرابٌ مُعْرِبَة .

قـال الكسـائي : والمُعْـرِب من الخيـل : الـذي ليس فيـه عِـرْق هجـين ، والأنثى : مُعْـرِبة . . . وأعْـرَبَ الرجـلُ : ملك خيـلاً عِـرابـاً أو إبـلاً عـرابـاً ، أو اكتسبها ، فهو مُعْرِب .

قال [النابغة الجعدي] :

ويَصْهَـل في مثل جـوف الطويّ   صهيلاً تَبَيَّنَ للمُعرِب »[1].

وقال الخوري في : **أقرب الموارد** :

« أعـرب الكلمة : بـيَّن وجهها من الإعـراب وأوضحهـا . وقيـل : الهمـزة للسلب ، أي أزال عَرَبَها ، أي إبهامها » .

*   *

الإعراب اصطلاحاً

الإعـراب في اصطلاح النحـاة هو تغييـر أواخر الكلمـات لفظاً أو تقـديـراً ، باختلاف العوامل الداخلة عليها .

ويطلق الإعراب على الحركات أيضاً ، كما جاء في ألفية ابن مالك :

والـرفعَ والنصبَ اجعلَنْ إعـرابا   لاسم وفعـل نحـو لن أهـابـا
والاسمُ قـد خصِّص بالجرِّ كـما   قد خصص الفعل بـأن ينجزمـا

وبـاب الإعراب من الأبـواب التي يتعلمها طـالب العلم المبتدىء ، أول مـا يتعلم النحو .

وعرّف صاحب « **الآجرومية** » ـ وهـو كتاب في النحـو للمبتدئـين ـ الإعرابَ بقوله :

« الإعراب هو تغيير أواخر الكـلم لاختلاف العوامل الـداخلة عليها ، لفـظاً أو تقديراً » .

ولفظ « الكلم » ليس جمعـاً ، بدليـل قـولـه تعـالى : ﴿ إليـه يصعـد الكلـمُ الطيبُ ﴾ فاطر : الآية 10 وإنما هو اسم جنس جمعي ، أي لفظ مفردٍ ، ومعناه جمع ، وقد استعمل صاحب الآجرومية « الكلم » في عبارته ، معتبراً معناه ، فأعاد إليـه مؤنث الضمير.

---

(1) الطويّ : البئر . أي كأنّه يصهل في عمق البئر فيتموّج صوته ، ويخرج قوياً ، ويـظهر ذلـك للمُعْرِب الخبير .

واستعمـل بعض النحاة « الكلم » مفـرداً باعتبـار اللفظ ، فأعـاد إليه مـذكّر الضمير ، كما سيأتي في قول الأشموني على الألفية(*) .

واسم الجنس الجمعي عنـد النحـاة : مـا دلّ عـلى الجنس ، وتضمّن معنى الجمع ، ويميز بينه وبين مفرده بالتاء ، ككلم وكلمة ، وتمر وتمرة ، ونخـل ونخلة ، وحمام وحمامة ، أو بالنسبة كعرب وعربي .

واسـم الجنس الإفرادي : ما دلّ عـلى الجنس ، القليل منـه أو الكثير ، كـماء ولبن وعسل .

أما اسم الجمع : فـما تضمّن معنى الجمع ، ولا واحـد له من لفـظه ، ويثنى ويجمع كقوم ورهط وشعب وإبل .

وقد يعترض بعض النحاة ـ كما سيأتي في قول الأشموني ـ على عبـارة النحاة : « تغيير العوامل » فهذا يقتضي حسب الظاهر التغيير الفعلي ، ولا بدّ له من عـوامل كثيرة ، وإلاّ فلا يعدّ إعراباً .

فقـولنـا « جـاء زيـدٌ » مثـلاً ، لا يـوجـد فيـه تغيـير آخـر الكلمــة ولا تغيـير العوامل ، وإنّما سلّط الفعل على زيد فرفعه لنفسه فاعـلاً كما يقـول النحاة ، وهـذا يعني حسب تعريف النحاة للإعراب ، أنه لا إعراب هنا .

وخلاصة الجواب أن المراد بقول النحاة « تغيير العوامل » هو إمكانية ذلـك ، أي « التغيير » بالقوّة ، كما يقول المناطقة ، فلا يجب أن يقع ذلك بالفعل بادىء ذي بدء .

* *

ويسمى علم النحو علم الإعراب .

وسمّى ابن هشام (-761 هـ) أحد كتبه في النحو : « مغني اللبيب عن كتب الأعاريب » . والأعاريب جمع للأعراب لا للإعراب .

ولابن هشـام كتاب آخـر في النحو ، جمـع في تسميته بـين الإعراب اللغـوي

(*) في آخر ص 8 .

والاصطلاحي ، وهو : « الإعراب عن قواعد الإعراب » .

قال الغلاييني :

« والإعراب (وهو ما يعرف اليوم بالنحو) علم بأصول ، تعرف بها أحوال الكلمات العربية من حيث الإعراب والبناء . . . أي من حيث ما يعرض لها في حال تركيبها ، فبه نعرف ما يجب عليه أن يكون آخر الكلمة ، من رفع أو نصب ، أو جرّ أو جزم ، أو لزوم حالة واحدة بعد انتظامها في الجملة »[2] .

* *

الإعراب والحضرمة

أعرب الكلامَ إعراباً : أي أفصحه وأوضحه ولم يلحن فيه ، وضدّه : حضرم الكلامَ حضرمةً ، أي لم يفصحه ولم يوضحه ، وإنّما لحن فيه .

قال في **لسان العرب** :

« والإعراب الذي هو النحو ، إنّما هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ . وأعرب كلامَه : إذا لم يَلْحَنْ في الإعراب .

يقال : عرّبت له الكلام تعريباً ، وأعربت له إعراباً : إذا بينته له ، حتى لا يكون فيه حضرمة .

وعَرُبَ الرجلُ يَعْرُبُ عُرْباً وعُرُوْباً . عن ثعلب : وعُرُوْبَةً وعَرابةً وعُرُوبيّةً ، كفَصُحَ .

وعَرِبَ [يَعْرَبُ] : إذا فَصُحَ بعد لُكْنَة في لسانه .

ورجل عَرِيب : مُعْرِب » .

* *

الإعراب عند ابن جني (322-392 هـ)

فصل ابن جني القول بين الكلام والقول في أول الجزء الأول من

---

(2) الغلاييني ، الشيخ مصطفى : جامع الدروس العربية 6/1 .

الخصائص ، ثم أتبعه[3] بابَ القول على اللغة ، وحدّها بأنها أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم ، وهي فُعْلَة من لَغَوْت ، أي تكلمت . وأصلها : لُغْوة[4] ككُرَة ، وقُلة[5] ، وثُبة[6] ، كلها لاماتها واوات ، لقولهم : كَرَوْت بالكرة ، وقَلَوْت بالقلة ، ولأن ثبة كأنها من مقلوب : ثاب يثوب .

وقالوا فيها : لُغات ولُغُون ، ككُرات وكُرُون .

وقيل : منها : لَغِيَ يَلْغَى لَغاً إذا هذى .

قال العجّاج :

وَرَبِّ أسرابِ حجيجٍ كُظَّمِ عن اللَّغا ورَفَثِ التكلمِ

وكذلك اللغوَ .

قال الله سبحانه وتعالى :

﴿ وإذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً ﴾ أي بالباطل الفرقان : 72.

وفي الحديث :

« من قال في الجمعة : « صه » ، فقد لغا » ، أي تكلّم[7] .

وخلاصة هذا أن اللغة من لغا يلغو لغةً أي تكلم كلاماً ، وليست من اللغو بمعنى الباطل[8] .

---

(3) أتبعه كذا : ألحقه به .

(4) وقيل : لُغْي ، أو لُغْو . فوزن « اللغة » بعد الإعلال « فُعَة » ككُرَة.

(5) القُلة : نوع من اللعب .

(6) الثُبة : الجماعة .

(5) الخصائص 33/1 .

(8) وفي كتاب : **أصول اللغة والنحو** ص 11 للدكتور ترزي : « أن اللفظة [أي اللغة] ليست عربية الأصل ، وإنّما هي في الراجح معرّب -Logus- اليونيانية ، التي من معانيها « كلمة » ، أخذها العرب وصاغوا منها فعلاً ومصدراً ، ثم نسوا أصلها بعد أن عرّبت ، أو تناسوه فنسبوها إلى ما كانوا قد اشتقوه منها من فعل أحياناً أو مصدر أحياناً أخرى .

واستعملت العرب « اللسان » للدلالة على اللغة ، ولم ترد كلمة اللغة في القرآن الكريم ، وإنما وردت كلمة لسان لأداء مدلولها . قال تعالى في سورة الروم22 : ﴿ ومن آياته خلق السموات والأرض ، واختلاف ألسنتكم وألوانكم ﴾ » .

ثم أوجز ابن جني الحديث عن النحو ، فهو انتحاء سَمْتِ كلام العرب في تصرّفه من إعراب وغيره ، كالتثنية ، والجمع ، والتحقير ، والتكسير ، والإضافة ، والنسب ، والتركيب ، وغير ذلك[9] . . .

ثم أتبعه بابَ القول على الإعراب :

فـ « هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ ، ألا ترى أنّك إذا سمعت : أكرم سعيدٌ أباه ، وشكر سعيداً أبوه ، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر ، الفاعل من المفعول .

ولو كان الكلام شَرْجاً[10] واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه »[11] .

والإعراب « مصدر أعربت عن الشيء إذا أوضحت عنه . وفلانٌ مُعْرِبٌ عمّا في نفسه أي مبين له ، وموضح عنه . ومنه : عرّبت الفرس تعريباً ، إذا بزغته ، وذلك أن تنسف أسفل حافره . ومعناه أنه قد بان بذلك ما كان خفيّاً من أمره ، لظهوره إلى مرآة العين ، بعد ما كان مستوراً ، وبذلك تعرف حاله : أصُلْبٌ هو أم رِخو ؟ وأصحيح هو أم سقيم ؟ .

وأصل هذا كله قولهم : « العرب » وذلك لما يعزى إليهم من الفصاحة والإعراب والبيان .

ومنه قوله في الحديث : « الثيّب تعرب عن نفسها » .

والمُعْرِب صاحب الخيل العِراب ، وعليه قول الشاعر [النابغة الجعدي] :

ويصهل في مثل جوف الطويّ[12] صهيلاً يُبيّن للمُعْرِب

أي إذا سمع صاحب الخيل العراب صوتَه علم أنّه عربيّ .

---

(9) الخصائص 34/1 .

(10) أي نمطاً واحداً .

(11) الخصائص 35/1 .

(12) قال المحقق : الطويّ ويروى الركيّ ، وكلاهما البئر ، أي جوفه واسع كالبئر ، أو صوته شديد كأنه يصهل في البئر ، والصوت يبين في البئر .

ومنه[13] عندي : « عروبة » و « العروبة » للجمعة[14] ، وذلك أنّ يوم الجمعة أظهر أمراً من بقية أيام الأسبوع ، لما فيه التأهب لها ، والتوجه إليها ، وقوّة الإشعار بها .

قال[15] :

[فبات عَذُوباً للسماء كأنما]　　يوائم رهطاً للعَرُوبَة صُيّماً[16]

ولما كانت معاني المسمَّين مختلفة ، كان الإعراب الدالّ عليها مختلفاً أيضاً ، وكأنه من قولهم : « عَرِبت معدتُه » أي فسدت ، كأنها استحالت من حال إلى حَال ، كاستحالة الإعراب من صورة إلى صورة »[17] .

وقال أبو البركات الأنباري (-577 هـ) في كتابه : **أسرار العربية** ص 10-9 :

« أما الإعراب ففيه ثلاثة أوجه :

أحدها أن يكون سمّي بذلك لأنه يبينّ المعاني ، مأخوذ من قولهم : « أعرب الرجل عن حجّته » ، إذا بيّنها ، ومنه قوله ﷺ : « الثيّب تُعْرِب عن نفسها » أي تبينّ وتوضح . قال الشاعر :

وجدنا لكم في آل حاميم آيةً　　تأوّلها منّا تقيٌّ ومُعْرِبُ

فلما كان الإعراب يبينّ المعاني سمّي إعراباً .

والوجه الثاني : أن يكون سمّي إعراباً لأنه تَغَيُّرٌ يلحق أواخر الكلم ، من قولهم : عَرِبت معدة الفصيل ، إذا تغيّرت .

فإن قيل : العرب في قولهم : عربت معدة الفصيل ، معناه الفساد ، وكيف يكون الإعراب مأخوذاً منه ؟

---

(13) أي من الإعراب .
(14) أي كلتاهما للجمعة .
(15) في وصف بعير لا يضع رأسه للمرعى .
(16) عذوباً : لم يذق شيئاً . للسماء : أي بادياً للسماء . يوائم : يوافق . رهطاً للعَروبة : أي قوماً يصلّون الجمعة . صُيّما : قياماً .
(17) الخصائص 35/1 .

قيل : معنى قولك : أعربت الكلام ، أي أزلت عَرَبه وهو فساده ، وصار هذا كقولك : أعجمت الكتاب ، إذا أزلت عجمته ، وأشكيت الرجلَ ، إذا أزلت شكايته ، وعلى هذا حمل بعض المفسّرين قوله تعالى : ﴿ إن الساعة آتية أكاد أخفيها ﴾ طه : 15 أي أزيل خفاءها .

وهذه الهمزة تسمى همزة السلب .

والوجه الثالث : أن يكون سمّي إعراباً لأن المعرب للكلام كأنه يتحبّب إلى السامع بإعرابه ، من قولهم : « امرأة عَروب » إذا كانت متحببة إلى زوجها .

قال الله تعالى : ﴿ عرباً أتراباً ﴾ الواقعة : 37 أي متحببات إلى أزواجهنّ ، فلما كان المعرب للكلام كأنه يتحبب إلى السامع بإعرابه ، سميّ إعراباً » .

* * *

هل الإعراب لفظيّ أو معنويّ ؟

هل الإعراب أمر معنوي ، أي تغيير أواخر الكلمات ، والحركة تدلّ على ذلك وتشهد ، أم أنه لفظي ، أي الحركة نفسها التي يحدثها العامل ، أو الجزم ؟

فيه وجهان وردا في **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك 39/1** .

قال الأشموني (ـ 929 هـ) :

« الإعراب في اللغة مصدر أعرب ، أي أبان ، أي أظهر ، أو أجال ، أو حسّن ، أو غيّر ، أو أزال عَرَبَ الشيء وهو فساده ، أو تكلم بالعربية ، أو أعطى العربون ، أو ولد له ولد عربيّ اللون ، أو تكلم بالفحش ، أو لم يلحن في الكلام ، أو صار له خيل عِراب ، أو تحبّب إلى غيره ، ومنه : « العَروبة » المتحببة إلى زوجها .

وأما في الاصطلاح ففيه مذهبان :

أحدهما : أنه لفظي ، واختاره الناظم ، ونسبه إلى المحققين ، وعرّفه في التسهيل بقوله :

« ما جيء به لبيان مقتضى العامل من حركة أو سكون أو حذف » .

والثاني : أنه معنوي ، والحركات دلائل عليه ، واختاره الأعلم وكثيرون ،

وهو ظاهر مذهب سيبويه . وعرّفوه بأنّه :

« تغيير أواخر الكلم لاختلاف العوامل الداخلة عليه لفظاً أو تقديراً » .

والمذهب الأول أقرب إلى الصواب ، لأن المذهب الثاني يقتضي أن التغيير الأول ليس إعراباً ، لأن العوامل لم تختلف بعد ، وليس كذلك » . اهـ .

ويَضِح أنّ المراد بقولهم : « اختلاف العوامل » إمكانية ذلك ، فلا وجه للاعتراض على الثاني ، ولأقربية الأول عليه ، كما مرّت الإشارة إليه[18] .

وفي ضياء السالك عرّف الإعراب على أنه معنوي :

قال :

« الإعراب : تغيّر آخر اللفظ ظاهراً أو تقديراً ، بسبب تغيّر العوامل التي تدخل عليه ، وما يتطلبه كل عامل .

والمعرَب : هو ذلك اللفظ الذي يتغيّر آخره بتغيّر هذه العوامل .

وإنّما كان الأصل في الأسماء الإعراب ، لأن الاسم يدلّ بذاته على معنى مستقل هو المسمّى ، وهذا المسمّى قد يكون فاعلاً ، أو مفعولاً ، أو غيرهما ، فلا بدّ من علامة في آخره ، تتغير بتغير العوامل لتمييزها ، وهي الإعراب »[19] .

وعرّف ابن هشام الإعراب على أنه لفظي ، فقال :

« الإعراب أثر ظاهر أو مقدر يجلبه العامل في آخر الكلمة .

وأنواعه أربعة : رفع ونصب في اسم وفعل ، نحو : زيد يقوم ، وإنّ زيداً لن يقوم . وجرّ في اسم نحو : لِزيدٍ . وجزم في فعل نحو : لم يقم »[20] .

« والمراد بالأثر : ما يحدثه العامل من الحركات الثلاث أو السكون ، وما ينوب عنها »[21] .

* * *

(18) في ص 3 .
(19) النجار ، محمد عبد العزيز : ضياء السالك إلى أوضح المسالك 40/1 .
(20) ابن هشام : أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك 49/1 .
(21) النجار ، محمد عبد العزيز : ضياء السالك 50/1 .

أما سيبويه فلم يتعرض للإعراب علـى هذا المنـوال ، وعلى هـذا التفصيل ، ولكنه بيّن أثره .

عنون له سيبويه في أول الكتاب ، بـ :

مجاري أواخر الكلم من العربية ، وهي ثمانية مجـار : النصب والجرّ والـرفع والجزم ، والفتح والضمّة والكسر والوقف .

ثم فَرَقَ بين هذه المجاري :

فضرب يحدثه العامل[22] وهو المتمكن .

وضرب يبنى عليه الحرف بناءً .

فالرفع والجرّ والنصب والجزم لحروف الإعراب .

وحروف الإعراب للأسماء المتمكنة ، وللأفعال المضارعة ولأسماء الفاعلين التي في أوائلها الزوائد الأربع : الهمزة ، والتاء ، والياء والنون ، وذلك :

أفعل أنا ، وتفعل أنت أو هي ، ويفعل هو ونفعل نحن .

والنصب في الأسماء : رأيت زيداً .

والجرّ : مررت بزيد .

والرفع : هذا زيد .

والنصب في المضارع من الأفعال : لن يفعل .

والرفع : سيفعل .

والجزم : لم يفعلْ .

وأما الفتح والكسر والضمّ والوقف : فللأسماء غير المتمكنة .

---

(22) اتخذ ابن مُضاء القرطبي (513-592 هـ) هذه العبارة ذريعة للهجوم على النحـاة وإمامهم سيبـويه ، لنسبة الإحداث إلى العامل . وهي مغالطة من ابن مُضاء كما سيأتي .
وانتصر ابنُ خروف الاشبيلي (-610 هـ) لسيبويه والنحاة فردّ على ابن مُضاء . وهما معاصران .

وذكر سيبويه : المتمكن الذي جعل بمنزلة غير المتمكن في موضع . وهو قولك :

ابدأ بهذا أولُ ، ويا حَكَمُ ! .

ويَضِحُ أن سيبويه قسم حركات الإعراب بين المعرب والمبني ، فكان من قسمة الأول : الرفع والنصب والجرّ والجزم ، وكان من قسمة الثاني : الضمّ والفتح والكسر والوقف (أو السكون) .

وهو مستقى من الاستقراء وتتبع كلام العرب العرباء ، وقد هندسه سيبويه خير هندسة ، وقعّده خير قاعدة .

وائتمّ به النحاة ، فكان الإمام والمقتدى .

* * *

هل يعلّل الإعراب ؟

لسائل أن يسأل : ما الذي أوجب رفع هذا ، ونصب ذاك ، وجرّ ذلك مثلاً ؟

قال في الخصائص :

« قال أبو إسحاق [الزجّاج] (-310 هـ) في رفع الفاعل ، ونصب المفعول : إنما فعل ذلك للفرق بينهما .

ثم سأل نفسه فقال :

فإن قيل : فهلا عُكِست الحال ، فكانت فرقاً أيضاً ؟ قيل : الذي فعلوه أحزم ، وذلك أن الفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد ، وقد يكون له مفعولات كثيرة ، فرفع الفاعل لقلّته ، ونصب المفعول لكثرته ، وذلك ليقلّ في كلامهم ما يستثقلون ، ويكثر في كلامهم ما يستخفون »[23] .

ولعلّ هذا من المناسبات التي ذكروها بعد الوقوع .

وإذا اكتُفِيَ بقول : هكذا سُمِع عن العرب ، كان جواباً كافياً شافياً .

(23) الخصائص 49/1 .

وكان ابن مُضاء القرطبي ضدّ التعليل ، ودعا إلى إلغاء بعض العلل النحوية كالعلل الثواني والثوالث ، كما سيأتي .

* * *

وتعليل الإعراب منوط بوضع اللغة ، هل هي وقف أم اصطلاح ؟ فإن كان وقفاً جرى فيه حكم الوقف ، فلا تبديل ولا تعديل ولا تعليل ، وإن كان اصطلاحاً جاز كل ذلك .

ويوجد خلاف بين العلماء في أصل وضع اللغة ، فقال قوم : هي توقيف ووحي وإلهام ، وقال آخرون : إنها تواضع وتواطؤٌ واصطلاح .

وعقد ابن جني باباً لذلك في أوائل **الخصائص** ، والسيوطي في أول **المزهر** .

قال السيوطي :

« قال أبو الحسين أحمد بن فارس (-395 هـ) في فقه اللغة[24] :

اعلم أنّ لغة العرب توقيف ، ودليل ذلك قوله تعالى : ﴿ وعلّم آدم الأسماء كلها ﴾ البقرة : 31.

فكان ابن عباس يقول : علّمه الأسماء كلّها ، وهي هذه [الأسماء] التي يتعارفها الناس من دابة وأرض ، وسهل وجبل ، وحمار وأشباه ذلك من الأمم وغيرها .

وروى خصيف عن مجاهد ، قال : علّمه اسم كل شيء .

وقال غيرهما : إنما علّمه أسماء الملائكة .

وقال آخرون : علّمه أسماء ذريته أجمعين .

قال ابن فارس :

والذي نذهب إليه في ذلك ما ذكرناه عن ابن عباس .

فإن قال قائل : لو كان ذلك كما تذهب إليه ، لقال : « ثم عرضهنّ أو عرضها » . فلما قال : « عرضهم » عُلِم أن ذلك لأعيان بني آدم ، أو الملائكة ،

---

(24) أي في كتابه : الصاحبي في فقه اللغة .

لأن موضوع الكناية في كلام العرب أن يقال لما يَعْقِل : « عرضهم » ، ولما لا يعقل : « عرضها » أو « عرضهنّ » .

قيل له : إنما قال ذلك ـ والله أعلم ـ لأنه جمع ما يَعْقِل وما لا يعقل ، فغلّب ما يعقل ، وهي سنّة من سُنَن العرب ، أعني باب التغليب ، وذلك كقوله تعالى : ﴿ والله خلق كل دابة من مّاء ، فمنهم من يمشي على بطنه ، ومنهم من يمشي على رجلين ، ومنهم من يمشي على أربع ﴾ النور : 45.

فقال : « منهم » تغليباً لمن يمشي على رجلين . وهم بنو آدم .

فإن قال : أفتقولون في قولنا : سيف ، وحسام ، وعضب ، إلى غير ذلك من أوصافه ، إنه توقيف حتى لا يكون شيء منه مصطلحاً عليه ؟

قيل له : كذلك نقول .

والدليل على صحّته إجماع العلماء على الاحتجاج بلغة القوم فيما يختلفون فيه ، أو يتفقون عليه ، ثم احتجاجهم بأشعارهم ، ولو كانت اللغة مواضعةً واصطلاحاً لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم بأولى منا في الاحتجاج [بنا] ، لو اصطلحنا على لغة اليوم . ولا فرق »[25] .

ويقول ابن فارس في موضع آخر :

« وليس لنا اليوم أن نخترع ، ولا أن نقول غير ما قالوه ، ولا أن نقيس قياساً لم يقيسوه ، لأنّ في ذلك فساد اللغة ، وبطلان حقائقها »[26] .

وقوله : « ولا أن نقيس قياساً لم يقيسوه » رأي جامد ناشف ، فهو يقبل قياساً مقيساً جاهزاً ، أي قياساً مسموعاً من العرب .

فهل سمع بقياس مسموع ؟

وينكر غير ذلك ، مع أن العلوم مبنية على قياس ما لم يسمع على ما سمع في حكم لعلّة .

وهل حرّم « الويسكي » إلاّ بقياسه على الخمر في التحريم لعلة الإسكار .

---

(25) المزهر 1/8-9 .

(26) ترزي : في أصول اللغة والنحو ص 86-87 نقلاً عن الصاحبي في فقه اللغة لأحمد بن فارس ص 33 .

وهذا هو الكسائي يقول :

إنما النحو قياسٌ يُتَّبَعْ . وبه في كل آمر يُنْتَفَعْ .

ويرى الزجاجي (-337 هـ) أن النحو :

« علم قياسي ، ومسبار لأكثر العلوم ، لا يقبل إلّا ببراهين وحجج »[27] .

* * *

ولم تقف نظرية تجميد اللغة عند أهل السنة ، بل تعدتهم إلى أهل الاعتزال كأبي علي الفارسي وتلميذه ابن جني ، إلّا أنّ ابن جني لم يجمد جمود ابن فارس ، فهو يميل إلى رأي الأغلبية ، ويرى هذا الرأي بلا تصريح ، فقد ذكر :

« أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح ، لا وحي وتوقيف »[28] .

ويصف زكي مبارك أحمد بن فارس في هذا الباب بالسذاجة ، ويعقب على رأيه بأنه خطأ مبين[29] .

ويقول أحد المتكوّفين في عصرنا :

« وإذا كانت اللغة كما كان يرى ابن عباس وابن فارس ، والفارسي ، وابن مُضاء ، فالخوض في إعرابها يجب أن يكون في ضوء الرأي الذي يذهب إلى أن اللغة توقيفية ، وأنها من عند الله .

ولذلك كان الخوض في العلل ، والاجتهاد فيها عند ابن مضاء حراماً »[30] .

* * *

الإعراب هو الفاروق

ومهما يكن من أمر التوقيف والاصطلاح فالإعراب فاروق ومرشد ودليل ،

(27) الأفغاني ، سعيد : في أصول النحو ص 78 . نقلاً عن الإيضاح في علل النحو للزجاجي ص 41 .
(28) الخصائص 40/1 .
(29) مبارك ، زكي : النثر الفني في القرن الرابع الهجري 41/2 .
(30) المخزومي ، مهدي : مدرسة الكوفة ص 266 .

فلولاه لاضطرب أسلوب الكلام ، واختلّ نمط التعبير ، وارتبك المتكلم في ما يريد إظهاره ، وافتقر إلى ا لإيماء والإشارة .

فالإعراب مفتاح الكلام .

وما أجمل قول ابن فارس في هذا المعنى .

قال ابن فارس (-395 هـ) :

« من العلوم الجليلة التي اختصت بها [العرب] ، الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ ، وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام ، ولولاه ما ميّز فاعل من مفعول ، ولا مضاف من منعوت ، ولا تعجب من استفهام ، ولا صدر من مصدر ، ولا نعت من تأكيد »[31] .

وقال ابن فارس أيضاً :

« فأمّا الإعراب فبه تُمَيَّزُ المعاني ، ويوقف على أغراض المتكلمين ، وذلك أنّ قائلاً لو قال : « ما أحسن زيد » غيرَ مُعْرِب ، لم يوقف على مراده . فإذا قال :

« ما أَحْسَنَ زيداً ! » [متعجباً] .

أو « ما أَحْسَنُ زيدٍ ؟ » [مستفهماً] .

أو « ما أَحْسَنَ زيدٌ . » [نافياً] .

أبان بالإعراب عن المعنى الذي أراده .

وللعرب في ذلك ما ليس لغيرهم ، فهم يَفرُقون بالحركات وغيرها بين المعاني .

يقولون : مِفْتَح للآلة التي يفتح بها ، ومَفْتَح لموضع الفتح ، ومِقَصّ لآلة القصّ ، ومَقَصّ للموضع الذي يكون فيه القصّ .

ومِحْلَب للقدَح يحلب فيه . ومَحْلَب للمكان يُحْتَلَبُ به ذوات اللبن .

ويقولون : امرأة طاهرٌ من الحيض ، لأن الرجل لا يَشْرَكُها في الحيض ، وطاهرة من العيوب ، لأن الرجل يَشْرَكُها في هذه الطهارة .

---

(31) المزهر 327/1 ويماثله رأي الزجاجي الآتي في ص 40 .

وكذلك : قاعِدٌ من الحَبَل ، وقاعدة من القعود .
ويقولون : هذا غلاماً أحسنُ منه رجلاً . يريدون الحال في شخص واحد .
ويقولون : هذا غلامٌ أحسن منه رجلٌ .
فهما إذن شخصان .
ويقولون : كم رجلاً رأيت ؟ في الاستخبار .
وكم رجلٍ رأيت . في الخبر ، يراد به التكثير . . . »[32] .

* * *

والإعراب بشكله الحالي المعروف المثبت عند النحاة ، كان سليقة عن العرب ، فكان المعرب يعتمد على سليقيّته ، وهو يتحدث .

ثم دخل رحاب التسجيل والتدوين فقعّدت أصوله ، وقنّنت أبوابه ، فكانت له قاعدة تطابق ذوق العرب في البيان ، وكان له قانون يوافق الكلام ويلائم اللسان .

وفي قصة ابن جنّي ما يشرح شيئاً من هذا .

قال : « وسألت يوماً أبا عبد الله محمد بن العسّاف العُقيليّ الجُوثيّ ، التميمي ـ تميم جُوثة ـ فقلت له :

كيف تقول : ضربت أخوك ؟

فقال : أقول : ضربت أخاك .

فأدَرْتُه على الرفع ، فأبى ، وقال : لا أقول : أخوك أبداً .

قلت : فكيف تقول : ضربني أخوك ؟

فرفع .

فقلت : ألست زعمت أنك لا تقول : أخوك أبداً ؟

فقال : أيشٍ هذا ! اختلفت جهتا الكلام .

فهل هذا إلّا أدل شيء على تأملهم مواقع الكلام ، وإعطائهم إياه في كل

(32) المزهر 329/1 .

موضع حقّه ، وحصّته من الإعراب عن مِيزة ، وعلى بصيرة ، وأنه ليس استرسالاً ولا ترجيماً »[33] .

* * *

ابن مُضاء القرطبي ضدّ عامل الإعراب

النحاة متفقون على أن الإعراب أثر يجلبه العامل في آخر الكلمة التي يدخل عليها ، ومختلفون في كون الإعراب معنىً أي نفس التغيير ، أو لفظاً أي نفس الحركات .

ولم يتعرض ابن مضاء للاتفاق أو الاختلاف بين النحاة في تعريف الإعراب ، وإنما وجّه نقده واعتراضه على جملة واحدة وردت في هذا التعريف ، وهي : « أثر يجلبه العامل » متخذاً ذلك ذريعة للهجوم على النحاة ، مدّعياً زاعماً أن العامل ليس له هذه القوّة ، فهو كلام غير سليم .

انتهت خلاصة ادعائه وهجومه ، وسيأتي التفصيل .

فهل يجلب العامل بنفسه الإعرابَ ، أم بواسطة المتحدث ؟

وهل قال النحاة حقاً : إنّ « ضرب » في « ضرب زيدٌ عمراً » جلب بنفسه الرفع لزيد والنصب لعمرو ؟

نعم ! نسب النحاة جلب الإعراب المعنوي أو اللفظي ، إلى عامل الإعراب ، المعنوي أو اللفظي ، هذا حق ، ولكنه قانون اللغة ، وأسلوب الكلام ، والمنفذ الحقيقي لهذا القانون ، والأسلوب ، هو المتحدث . . فهو يراعي هذا القانون ويطبقه .

والمشغولون بالعلم ـ ما عدا من غالط نفسه كابن مضاء ومن سار على دربه في عصرنا ـ يدركون أن الإعراب أثر يجلبه العامل النحوي بواسطة المتحدث ، المتقيد بعرف اللغة التي يتحدث بها ، ففي العبارة تجوّز مقبول مفهوم بلا شرح ، والتنبيه عليه من تحصيل الحاصل .

فقول النحاة : « زيد » فاعل مرفوع بضرب ، و « عمراً » مفعول به منصوب

(33) الخصائص 76/1 .

بضرب ، لا يعني أن لفظ « ضرب » بنفسه خلق الرفع لزيد والنصب لعمرٍو ، أي جبر أن يكون « زيدٌ » مرفوعاً على الفاعلية ، و « عمراً » منصوباً على المفعولية ، بقوّة ذاتية موجودة في « ضرب » .

فهذا لا يخطر على بال إنسان يفهم قوانين اللغة ، فإنّ « ضرب » ليس لها هذه القوّة ، ولكنّها قاعدة ، قعّدها العرب السليقيون تلقائياً من قبل أن يصطلح النحاة فيما بعد على تسمية زيد في هذا المثال فاعلاً مرفوعاً ، وعمرٍو مفعولاً به منصوباً .

أي كانوا ينطقون هكذا بسليقتهم ، وينطق النحاة أيضاً هكذا ، ولكن بتحليل وتعليل ، وقانون وقاعدة . . .

فكما أن السليقي لم يكن يفكر بأن « زيدٌ » في هذا المثال مرفوع بنفسه ، أو بـ « ضرب » و« عمراً » منصوب بنفسه أو بـ« ضرب » وإنما كان يراعي عفواً نظام الكلام السائد ، كذلك النحوي لا يزعم أن « زيدٌ » مرفوع بـ « ضرب » أي بالضاد والراء والباء ، و « عمراً » منصوب به أيضاً آلياً مطلقاً ، بلا تدخلٍ من المتحدث ، مع مراعاةٍ لأسلوب الكلام .

فالمتكلم يراعي نظام الكلام وَفقاً لسنّة اللغة .

وكما أن « ضرب » بنفسه لا يستطيع الرفع والنصب ، كذلك المتكلم ، لا يستطيع بنفسه فقط أن يرفع وينصب ، بل لا بدّ له من تطبيق قانون اللغة ، وقاعدة الكلام ، وإلّا كان بإمكانه أن يعكس الأمر ، فينصب الفاعل ، ويرفع المفعول مثلاً ، أو يرفعهما معاً أو ينصبهما معاً ، وهو محال عقلاً لأنه لم يخوّل أن يتصرف بالإعراب كما يريد .

* * *

وخلاصة الأمر أن العامل بنفسه فقط لا يستطيع إحداث الأثر في المعمول ، وكذا المتحدث لا يستطيع بنفسه هذا الإحداث ، وإنما يتقيد المتحدث بقانون اللغة ، واصطلاح أهلها ، فيحدث الأثر في المعمول بواسطة العامل ، أي مراعاة لوجود العامل ، الذي يخضع لإرادة المتحدث الذي يخضع لعرف اللغة ، وقانون الكلام .

وقد صرّح بهذا الاصطلاح ابن خلدون في مقدمته ، فقال في باب النحو :

« . . . ثم رأوا تغيّر الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات ، فاصطلحوا على تسميته إعراباً ، وتسمية الموجب لذلك التغير عاملاً »[34] .

* * *

المغالطة

دعا ابن مضاء القرطبي : أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن اللخمي (513-592 هـ) إلى إلغاء عامل الإعراب ، وإلغاء ثواني العلل وثوالثها ، والتمارين .

« ولم يكن أولَ من نادى بهذه الآراء . فمن قبله هاجم ابن حزم الظاهري (384-457 هـ) العلل النحوية ، فقال : « وأما علم النحو فإلى مقدمات محفوظة عن العرب ، الذين تزيد معرفة تفهمهم للمعاني بلغتهم .

وأما العلل فيه ففاسدة جداً . . . »[35] .

كان ابن حزم أول المهاجمين على العلل ، وكان ابن مضاء أول الداعين إلى إلغاء العامل والمعمول ، والعلل والتمارين .

قال ابن مضاء في الفصل الأول من كتابه : « **الردّ على النحاة** » :

« **فصل عن إلغاء العوامل** :

قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغني النحوي عنه ، وأنبّه على ما أجمعوا على الخطأ فيه .

فمن ذلك ادّعاؤهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون إلاّ بعامل لفظي ، وأن الرفع منها يكون بعامل لفظي وبعامل معنوي .

وعبّروا عن ذلك بعبارات توهم أن قولنا : « ضرب زيد عمراً » ، أن الرفع الذي في « زيد » والنصب الذي في « عمرو » إنما أحدثه « ضرب » .

ألا ترى أن سيبويه ـ رحمه الله ! ـ قال في صدر كتابه :

---

(34) ابن خلدون : المقدمة ص 546 .

(35) البنا ، في مقدمة تحقيقه لكتاب الردّ على النحاة لابن مضاء ، نقلاً عن « التقريب لحد المنطق والمدخل إليه » ص 202 .

« وإنما ذكرت ثمانية مجارٍ ، لأفرّق بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة لما يحدثه فيه العامل ، وليس شيء منها إلّا وهو يزول عنه ، وبين ما يبنى عليه الحرف بناءً لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه » .

فظاهر هذا أن العامل أحدث الإعراب . وذلك بيِّن الفساد .

وقد صرّح بخلاف ذلك أبو الفتح بن جني وغيره .

قال أبو الفتح في خصائصه بعد كلام في العوامل اللفظية والعوامل المعنوية :

« وأما في الحقيقة ومحصول الحديث ، فالعمل من الرفع والنصب والجرّ والجزم إنما هو للمتكلم نفسه ، لا لشيء غيره » .

فأكدّ « المتكلم » بـ « نفسه » ليرفع الاحتمال ، ثم زاد تأكيداً بقوله : « لا لشيء غيره » .

وهذا قول المعتزلة[36] .

وأما مذهب أهل الحق فإنّ هذه الأصوات إنما هي من فعل الله تعالى ، وإنما تنسب إلى الإنسان كما ينسب إليه سائر أفعاله الاختيارية[37] .

وأما القول بأنّ الألفاظ يحدث بعضها بعضاً ، فباطل عقلاً وشرعاً ، لا يقول به أحد من العقلاء »[38] .

وقال ابن مضاء :

« وأما العوامل النحوية فلم يقل بعملها عاقل ، لا ألفاظها ولا معانيها ، لأنها لا تفعل بإرادة ولا بطبع ».[39] .

وهذه مغالطة من ابن مضاء ، تعمّدها لتكون وسيلة للهجوم على سيبويه والنحاة ، بشكل جليّ ، أولاً ، ولتكون علة أيضاً للهجوم على المعتزلة بشكل خفّي ، ثانياً .

---

(36) وكان ابن جني معتزلياً مثل أستاذه أبي علي الفارسي .
(37) وكان ابن مضاء جبرياً أي يؤمن بالعقيدة الجبرية .
(38) الردّ على النحاة لابن مضاء ص 69-70 تحقيق البنّا .
(39) الردّ على النحاة ص 70.

فالنحاة لم يسندوا عمل الإعراب إلى العوامل النحوية حقيقةً بل مجازاً ، فالمتكلم هو الذي يعرب ، لا كما يشاء بل كما تشاء شريعة اللغة ، كما ذكرنا .

ومع أن ابن مضاء ينقل قسماً مبتوراً من كلام ابن جني ليوهم أنه مخالف لسيبويه ، يهدم به كلام سيبويه والنحاة ، وهي مغالطة مكشوفة ، كما سيظهر ذلك من النصّ الكامل لابن جني ، إلّا أنه لا يؤمن بكلام ابن جني أيضاً .

فهو هنا أي ابن مضاء في هذه الدعوى يغالط نفسه عمداً في أمرين اثنين :

1 ـ ينقل ما لا يصلح لمدّعاه ، ولكنه يعتمد على الإيهام .

2 ـ لا يؤمن بما ينقل ، وإنما ينقله ليدعم به فقط مدّعاه ، للإفحام كما يتصور .

وتوضيح ذلك :

(أ) ـ أن نسبة الإعراب إلى عوامل النحو باطلة عقلاً وشرعاً عند ابن مضاء .

وهذا اتّهام مبنيّ على الإيهام .

(ب) وأنّ نسبة الإعراب إلى المتكلم باطلة شرعاً عنده . لأن أفعال الإنسان الأختيارية ، لا تنسب إلى الإنسان ، بل إلى الله تعالى ، حسب عقيدة ابن مضاء الجبرية[40] وهذا هو الشق الثاني.

فهما موضوعان عند ابن مضاء ، أثار أحدهما ودعا إلى إبطاله تصريحاً ، وحام حول الآخر ، ولم يتجرأ الخوض فيه ، بل لّمح إليه تلميحاً ، فقال بعد نقل كلام ابن جني : « وهذا قول المعتزلة » . أي أنه لا يؤمن به ، وأعقبه بقوله : « وأما مذهب أهل الحق » عانياً نفسه .

* * *

(40) من مراجع هذه النقطة : المخزومي : مدرسة الكوفة ص 265.

الرد على ابن مُضاء[41]

الردّ على ابن مضاء في رأيه في عامل الإعراب ، لا في عقيدته الجبرية :

1 ـ لم يقل سيبويه ولا أحد من النحاة أن العامل بنفسه أحدث الإعراب ، وإنما هو قانون اللغة ، يطبقه المتكلم بواسطة العامل ، كما مرّ شرحه ، وهو أمر بدهي لا يحتاج إلى بيان .

وهذا هو سيبويه يقول في :

« هذا باب يحذف منه الفعل لكثرته في كلامهم ، حتى صار بمنزلة المَثَلَ » إنَّ العرب ترفع ، لا العامل . ونصّ عبارته :

« ومن ذلك قول الشاعر ، وهو ذو الرمّة ، وذكر الديار والمنازل :

ديارَميةَ إذ مَيٌّ مساعفةٌ ولا يرى مثلها عُجْمٌ ولا عَرَبُ

كأنه قال : أذكر ديار مية . . .

. . . ومن العرب من يرفع الديارَ ، كأنه يقول : تلك ديارُ مية »[42].

2 ـ خاطب سيبويه الشخص القارىء أو المتكلم ، ونسب إليه الأعمال في « باب الإضمار في ليس وكان » . ونصّ عبارته :

« فمن ذلك قول بعض العرب : ليس خَلَقَ الله مثلَه . فلولا أن فيه إضماراً لم يجز أن تذكُرَ الفعلَ ، ولم تُعمله في اسم »[43].

3 ـ قال سيبويه في تعليل رفع « قليل » في بيت أمرىء القيس :

وأما قول امرىء القيس :

فلو أنّ ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب قليلٌ من المال

---

(41) لابن خروف الإشبيلي كتابان في الردّ على ابن مضاء :

1 ـ تنزيه أئمّة النحاة في الردّ على ابن مضاء .

2 ـ تنزيه أئمّة النحو عما نسب إليهم من الخطأ والسهو .

(42) الكتاب 1/ 280-281.

(43) الكتاب 1/ 70 . ونقله البنا في مقدمته لكتاب الردّ على النحاة ص 14.

فـإنما رفـع لأنه لم يجعـل القليل مـطلوباً ، وإنمـا كان المـطلوبُ عنده المُلْكَ ، وجعل القليل كافياً ، ولو لم يرد ذلك ونصب لفسد المعنى»[44].

فنسب العمل إلى امرىء القيس .[45].

4 ـ « فإذا انتقلنا إلى ابن جنّي وجـدنا ابن مضـاء قد أقـام بينه وبـين سيبويـه خلافاً غير موجـود ، وكان سبيله في هـذا أيضاً أن اقتضب نصّ « **الخصـائص** » كما فعل مع صاحب **الكتاب** .

والحقيقة أن ابن جني في نصّه هذا كان يشـرح كلام سيبـويه ، والمتقـدمين ، ولا يخالفهم ، وكان ماضياً على دربهم ، آخذاً بمقالتهم »[46].

5 ـ هـذا هو نصّ كـلام ابن جنّي في **الخصائص** 109/1 -110 في : (بـاب في مقاييس اللغة).

« . . . العـوامل اللفـظية راجعـة في الحقيقة إلى أنها معنـويـة ، ألا تراكَ إذا قلت : ضـرب سعيدٌ جعفـراً ، فإن « ضـرب » لم تعمل في الحقيقـة شيئـاً ، وهـل تحصـل من قـولـك « ضـرب » إلاّ عـلى اللفظ بـالضـاد والـراء والبـاء عـلى صـورة « فعل » . فهذا هو الصوت ، والصوت مما لا يجوز أن يكون منسوباً إليه الفعل .

وإنّما قال النحويون : عامل لفظي وعامـل معنوي ، ليُـرُوْكَ أن بعض العمل يأتي مسبباً عن لفظ يصحبه ، كمررت بزيد ، وليت عمراً قائم .

وبعضه يأتي عارياً من مصاحبة لفظ يتعلق به ، كرفع المبتدأ بالإبتداء ، ورفع الفعل لوقوعه موقع الإسم .

هذا ظاهر الأمر ، وعليه صفحة القول .

فأما في الحقيقة ومحصول الحديث فالعمل من الرفع والنصب والجرّ والجزم إنما هو للمتكلم نفسه لا لشيء غيره .

وإنمـا قالـوا : لفظي ومعنـوي ، لما ظهـرت آثار فعـل المتكلم بمضامّـة اللفظ

---

(44) الكتاب 79/1 .

(45) يراجع مقدمة البنّا لكتاب الردّ على النحاة ص 14 .

(46) المرجع السابق ص 17 .

للفظ ، أو باشتمال المعنى على اللفظ . وهذا واضح » .

انتهى كلام ابن جني . وعلّق عليه البنّا بقوله :

« هـذا نصّ ابن جني كامـلاً في هذا الموضع ، يشـرح فيه كـلام النحـويـين والمتقدمين من أمثال الخليل وسيبويه ، ويقول : إنّهم يعنون أن العمل يكون مسبباً عن لفظ يصحبه ، لا أن اللفظ هو الذي يحدث العمل .

فجـاء ابن مضاء فحـذف من هذا النصّ حـديثه عن النحـاة ، واختـار منه فقط :

« وأما في الحقيقة ، ومحصـول الحديث ، فـالعمل من الـرفع والنصب والجرّ والجزم إنما هو للمتكلم لا لشيء غيره » .

انتزع ابن مضاء هـذه الفقرة ليخيـل للقارىء أنّ ابن جني يخـالف النحاة في مقالتهم . والحقيقة أنه شارح لكلامهم ، موافق لمنهجهم .

ولقـد اعترف ابن مضـاء فيها بعـد بأن القـول بالعـامل قـد أخـذ بـه النحـاة أجمعون ، لم يشذ واحد منهم عن ذلك . وذلك في قوله :

« فإن قيل : فقد أجمع النحويون عن بكرة أبيهم على القول بالعـوامل . . . » فقد سلّم بهذا الإجماع .

وبـان من تسليمه ، أنّ مـا ساقـه من خلاف بـين ابن جني والمتقدمـين شيء اصطنعه هو ، وأنه لا يمتّ إلى واقع الدراسة اللغوية ، الذي كان معروفاً »[47] .

هذا ، فإن علم ما سبق ، علم أن إسناد الإعـراب إلى عامـل الإعراب ، لم يقصد به اللفظ ، بل اللافظ أي المتكلم ، وأنه لم يكن من اختراع ابن جني ، بـل كان شرحاً منه لآراء النحاة ، كما علم أن توهّم ذلك كان مغالـطة مقصودة من ابن مضاء ، لهدم ما بناه النحاة عن طريق هدم الإعراب .

والظاهر أن دعوة ابن مضاء كـانت ماتت في مهـدها ، بعـد أن ردّ عليها ابن خروف الإشبيلي، ولكن الأستاذ شوقي ضيف نشر كتاب ابن مضاء فبعـث فيـه الروح ، فاستغله قوم للمغالطـة أو وقعوا به في المغالطـة ـ والله أعلم ـ.

---

(47) مقدمة البنّا للردّ على النحاة ص 18.

منهم الدكتور ترزي في قوله :

« ويعجبني في هذا الصدد ما يقوله ابن جنّي من أن العمل من الرفع والنصب والجرّ والجزم إنما هو للمتكلم نفسه ، لا لشيء آخر »[48] .

ومنهم نجاة الكوفي في قولها :

« وحاول ابن جني بنظرته المتحررة إلى قواعد اللغة أن يحوّل أنظار الدارسين عن العامل ، فنادى بأن العامل الحقيقي هو المتكلم ، وما العوامل اللفظية والمعنوية إلّا وسائل يستعين بها على كشف معانيه .

وجاء ابن مضاء مؤيداً رأي ابن جني ، فطالب بإلغاء نظرية العامل ، لأنها تؤدي إلى تأويلات وتقديرات في كتاب الله .

وقد أسرف النحاة حين مضوا إلى آيات القرآن الكريم ، يطبقون عليها أحكام العامل ، ويقولون : لا بدّ من تقدير كذا ، لأن أصل التعبير كذا .

وكان يكفي أن يأتي الشاهد في القرآن الكريم ليكون هو الأصل والحجّة على صحة القاعدة .

والمطالبة بالغاء العامل تؤكد أن هذه النظرية كانت المصدر الأول لصعوبة النحو وتعقيده ، لذلك يؤكد الدكتور شوقي ضيف أن الانصراف عن نظرية العامل هو الأصل الذي ينبغي أن يتكىء عليه الدارس في إعادة تصنيف النحو »[49] .

* * *

العِلل الأُوَل والثواني والثوالث

التعليل وليد التفكير الفلسفي المنطقي ، واحتاج علم النحو في مرحلة التدوين إلى التعليل .

و« كان قول الخليل[50] : « فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو ، هو

---

(48) د. ترزي : في أصول اللغة والنحو ، ص 138 .

(49) الكوفي ، نجاة عبد العظيم : بناء الجملة بين منطق اللغة والنحو ص 9-10 .

(50) مقدمة الردّ على النحاة ص 35 نقلاً عن الإيضاح للزجاجي ص 65-66 .

أليق مما ذكرته ، بالمعلول ، فليأت بها » سبباً في إقبال علماء اللغة على التعليل »[51] .

وعقد ابن جنّي في **الخصائص**(173/1) باباً في العلّة وعلّة العلّة ، ونقل عن أبي بكر السرّاج (ـ 316 هـ) كلامه عن العلة في رفع الفاعل وعقب عليه برأي له ، ثم قال :

وكان يجب على ما رتبه أبو بكر ، أن تكون هنا علة ، وعلّة العلّة ، وعلّة علّة العلّة [52] .

الأولى : كقولنا : لِمَ رفع زيد في « قام زيد »؟
فيجاب : لأنه فاعل . فهذه علّة .
الثانية : كقولنا : ولِمَ رفع الفاعل ؟
فيجاب : لإسناد الفعل إليه . وهذه علّة العلّة . ويسمّيها ابن مضاء : العلّة الثانية ، وجمعها العلل الثواني .

الثالثة : كقولنا : ولِمَ صار المسند إليه الفعل مرفوعاً ؟
فيجاب : لأن صاحب الحديث أقوى الأسماء ، والضمّة أقوى الحركات ، فيجعل الأقوى للأقوى ، وهذه علّة علّة العلّة . ويسمّيها ابن مضاء : العلّة الثالثة ، وجمعها العلل الثوالث .

* * *

ودعا ابن مضاء أيضاً إلى إلغاء العلل الثواني والثوالث لعدم الحاجة إليها ، فالعلة الأولى كافية لمعرفة كلام العرب .

« والفرق بين العلل الأُوَل والعلل الثواني ، أنّ العلل الأُوَل بمعرفتها تحصل لنا المعرفة بالنطق بكلام العرب المدرك منه بنظر . والعلل الثواني هي المستغنى عنها في ذلك »[53] .

فإن قيل مثلاً في سابق المثال :

---

(51) المرجع السابق ص 36 .
(52) الخصائص 173/1.
(53) الردّ على النحاة ص 128.

ـ لم رفع زيد في قام زيد؟

ـ قيل لأنه فاعل ، وكل فاعل مرفوع . فهذه علة أولى . فإن قيل : ولم رفع الفاعل ؟

فالصواب أن يقال :

« كذا نطقت به العرب . ثبت ذلك بالإستقراء من الكلام ، ولا فرق [بينه و] بين من عرف أنّ شيئاً ما حرام بالنص ، ولا يحتاج فيه إلى استنباط علّة لينقل حكمه إلى غيره ، فسأل :

ـ لم حرّم؟

فالجواب على ذلك غير واجب على الفقيه .

ولو أجبنا السائل عن سؤاله بأن نقول له :

ـ للفرق بين الفاعل والمفعول .

فلم يقنعه ، وقال : فلِمَ لَمْ تعكس القضية بنصب الفاعل ورفع المفعول؟

قلنا له : لأن الفاعل قليل ، لأنه لا يكون للفعل إلاّ فاعل واحد ، والمفعولات كثيرة ، فأعطي الأثقل ـ الذي هو الرفع ـ للفاعل وأعطي الأخف ـ الذي هو النصب ـ للمفعول ، لأن الفاعل واحد والمفعولات كثيرة ، ليقلّ في كلامهم ما يستثقلون، ويكثر في كلامهم ما يستخفون(54) .

فلا يزيدنا ذلك علماً بأن الفاعل مرفوع ، ولو جهلنا ذلك لم يضرّنا جهله ، إذ قد صحّ عندنا رفع الفاعل الذي هو مطلوبنا باستقراء المتواتر الذي يوقع العلم»(55) .

واستثنى ابن مضاء ما حرّك لالتقاء الساكنين ، فتجوز فيه ثانية العلّة .

ـ فإن قيل : لم حرّك ؟

ـ قيل لالتقاء الساكنين .

ـ وإن قيل لم لم يتركا ساكنين ؟

---

(54) هذا كلام الزجّاج ، نقله ابن مضاء ولم يشر إليه . ونقل ابن جني في الخصائص 49/1 نصّ الزجاج منسوباً إليه ، كما سبق في ص 11 س 5 من هذا البحث .

(55) الرد على النحاة ص 127.

ـ قيل : لأن النطق بهما ساكنين لا يمكن الناطقَ .
فهذه قاطعة ، وهي ثانية . أي علّة ثانية قاطعة[56] .

* * *

وكان آخر ما دعا ابن مضاء إلى إلغائه : التمارين ، لعدم الحاجة إليها .

وفي أواخر كتاب سيبويه تمارين لمسائل التصريف .

ويرى ابن جني أن الغرض منها التأنس ، وإعمال الفكرة ، والتدريب ، والتقريب إلى الأذهان[57] .

* * *

وخلاصة دعوى ابن مضاء :

إلغاء العوامل ـ إلغاء العلل ـ إلغاء التمارين .

وتخلله أمثلة من إلغاء الحذف والتقدير ، ومن النحو من غير عامل ومعمول في بابي التنازع والاشتغال .

وغالط نفسه بالهجوم على النحاة ، وسكت عن نظرية البديل ، وتعلل بالوقوف عند السماع .

وكل هذا هدم بلا بناء ، فالنحو صرح شامخ لا يحتاج إلى الغاء ولا إلى بديل .

* * *

المقلّدون في عصرنا

جاء بعض القوم في هذا العصر ، فسطا على فكرة ابن مضاء ، وأعلن عن كفره بالعامل والمعمول ، وارتداده عن مذهب النحاة والمعربين .

فهذا هو إبراهيم مصطفى ، الساطي على رأي ابن مضاء ، يهاجم وظيفة عامل الإعراب ، ويخرّب أعمال العاملات والمعمولات ، في كتابه : **إحياء النحو** ،

---

(56) خلاصة كلام ابن مضاء ص 129.

(57) الخصائص 488/2 .

وكأن النحو كان ميتاً ، فجاء هو فبعث فيه الروح وأحياه !

وكتب طه حسين مقدمة مادحة لهذا العمل التخريبي في أربع عشرة صفحة ، اقترح في آخرها أن يعنون هذا التخريب بـ « إحياء النحو » وكان .

وربما قصد طه حسين بهذا العمل الإنتقام من الأزهر ، لأن للنحو صلة به ، وكان هو يريد قطع جميع الأسباب التي كانت تربطه بالأزهر .

وذكر عبد المتعال الصعيدي في كتابه : **النحو الجديد** ، الكتب التي ألفت لتجديد النحو ، وإلغاء عامل الإعراب . . . وهي :

1 ـ **إحياء النحو** لإبراهيم مصطفى .
لجنة التأليف والترجمة والنشر . القاهرة 1937 .
وردّ عليه محمد عرفة في كتابه :
النحو والنحاة بين الأزهر والجامعة . طبع عام 1937 .

2 ـ تيسير قواعد تدريس اللغة العربية طبع عام 1938. تأليف لجنة من وزارة المعارف المصرية ، مؤلّفة من : طه حسين ـ أحمد أمين ـ إبراهيم مصطفى ـ علي الجارم ـ محمد أبي بكر إبراهيم ـ عبد المجيد الشافعي . وردّت عليهم لجنة ألّفت بدار العلوم عام 1938 ، مؤلّفة من :

محمود عبد اللطيف ـ أحمد صفوت ـ محمود أحمد ناصف ـ السباعي السباعي بيومي ـ محمد عبد الجواد ـ أحمد يوسف نجاتي .

3 ـ **تيسير قواعد الإعراب** : لعبد المتعال الصعيدي . نشره باسم مستعار في مجلة : **الرسالة** ، عام 1938 في الأعداد :
262، 264، 266، 268، 270، 274.

4 ـ **هذا النحو** لأمين الخولي.

محاضرة ألقيت في الجمعية الجغرافية الملكية 1942 ، ونشرت بمجلّة كلية الآداب ـ المجلد السابع 1944 ، غايتها القضاء على الإعراب .[58].

قال : إن للنحو أصولاً كأصول الفقه ، وأن النحاة ربطوا أصولهم بأصول

(58) ولأمين الخولي أيضاً : الاجتهاد في النحو العربي ، قدّم لمؤتمر المستشرقين بإستانبول عام 1951 .

الفقه . ونقل عن ابن الأنباري أن النحو معقول من منقول كما أن الفقه معقول من منقول[59] . وذكر أن السيوطي رتب كتابه **الإقتراح في أصول النحو** على ترتيب أصول الفقه ، فأصول اللغة محمولة على أصول الشريعة[60] .

5 ـ **إلغاء نظرية العامل** لشوقي ضيف في مدخله إلى كتاب : **الرد على النحاة** لابن مضاء القرطبي في 76 صفحة ط عام 1947 ذكر فيه حاجة النحو إلى تصنيف جديد يقوم على أساس ما ذهب إليه ابن مضاء من إلغاء نظرية العامل، وأنواع الإعراب ، فالإعراب ليس غاية ، فيجب الاستغناء عن إعراب ما لا نحتاج إلى إعرابه .

انتهى ذكر الكتب التي أوردها عبد المتعال الصعيدي في كتابه : **النحو الجديد** المطبوع عام 1947 .

ونقد الدكتور مهدي المخزومي الدكتور شوقي ضيف بقوله :

« ولا غرابة أن ينتهج ابن مضاء هذا المنهج التوقيفي ـ أو المنهج الظاهري على حدّ تعبير الدكتور شوقي ضيف في تقديمه لكتاب « **الردّ على النحاة** » ـ فهو صاحب فكرة دينية ، ألحّت عليه أن يحمل على النحاة ، واضطرّته أن يفهم النحو وأحكامه كما يفهم الفقه الظاهريّ وأحكامه .

ولكن الغريب أن يبني الدكتور رأيه في إصلاح النحو وإحيائه على رأي ابن مضاء ، وأن يرى الانصراف عن نظرية العامل هو الأصل الذي ينبغي أن يتكىء الدارس عليه في تصنيف النحو ، (الردّ على النحاة ص 50) وأن يرى منع التأويل والتقرير في الصيغ والعبارات ـ وهو مذهب ابن مضاء أيضاً ـ هو الأصل الثاني ، لأن ذلك يريح الدارس من ثلاثة أشياء :

ـ من إضمار المعلومات .

ـ وحذف العوامل .

ـ وبيان محل الجمل والمفردات : مبنية أو مقصورة أو منقوصة . (الردّ على النحاة ص 60»[61] .

ووجه الغرابة أن الدكتور شوقي ضيف بنى بحثه اللغوي على مذهب ابن

---

(59) عن نزهة الألباء في طبقات الأدباء ص 117 .

(60) عن الأقتراح في أصول النحو ص 2، 4، 38، ط الهند.

(61) المخزومي : مدرسة الكوفة ص 267-268.

مضاء الديني في النحو ، لا على عوامل لغوية ، و لمذهب ابن مضاء النحوي عوامل دينية خاصة[62].

والأغرب أن المخزومي نفسه يتبع رأي ابن مضاء أيضاً ، فيقف ضدّ فكرة العامل في كتابه : **في النحو العربي** ص 16 ، كما سيأتي .

* * *

وظهرت مؤلفات تخريبية كثيرة منها :

(أ) **نحو عربية ميسّرة** في عام 1955 لأنيس فريحة مدرس اللغة العربية بالجامعة الأميركية بيروت .

قال : الإعراب ليس له قيمة بقائية ، لأنه زخرف ، ولأنه بقية من بقايا العقلية القديمة في اللغة .

وقال : الإعراب عقبة في سبيل التفكير ص 184.

(ب) **الإتجاهات الحديثة في النحو** : في عام 1957.

وهي مجموعة المحاضرات التي ألقيت في مؤتمر مفتشي اللغة العربية بالمرحلة الإعدادية ، المنعقد بمدرسة الفسطاط الثانوية بمصر القديمة عام 1957 ، بإشراف :

د. عبد العزيز القوصي ، وعضوية :

إبراهيم مصطفى ـ عبد العزيز أحمد ـ محمد أحمد برانق ـ حسن علوان ـ إبراهيم البساطي ـ د. محمود رشدي خاطر ـ عبد العليم إبراهيم ـ محمد محمود رضوان ـ عبد الفتاح شلبي .

(ج) **تحرير النحو العربي** : ط دار المعارف بمصر 1958 . تأليف : إبراهيم مصطفى ـ محمد أحمد برانق ـ محمد أحمد المرشدي ـ يوسف خليفة نصر ـ د. عبد الفتاح شلبي ـ محمد محمود رضوان ـ د. محمد رشدي خاطر ـ محمد شفيق عطا .

(د) **موجز الأحرفية** ليوسف السودا ط بيروت عام 1962 .

والظاهر أن لهذا الموجز أصلاً .

(هـ) **في النحو العربي** طبع عام 1964 للدكتور مهدي المخزومي تلميذ إبراهيم مصطفى ، ومصطفى السقا ، الذي كتب له تصديراً ، مادحاً ، مشجّعاً إياه على التخريب . ولم يأت المخزومي بتخريب جديد ، بل اجترّ تخريب أستاذه

---

(62) يراجع : المرجع السابق ص 268.

إبراهيم مصطفى ، مؤيداً إيّاه ، مقلّداً مثله آراء ابن مضاء القرطبي .

فهدفه - كما يقول - تخليص الدرس النحوي من سيطرة المنهج الفلسفي ، وسلب العامل النحوي قدرته على العمل .

ويقول : « وإذا بطلت فكرة العامل بطل كل ما كان يبنى عليه من تقديرات »(63).

ويتكوّف المخزومي فيقول بتقدّم الفاعل ، أي جواز تقدمه على الفعل ، ويقول : « إن كلّا من قولنا : طلع البدر ، والبدر طلع ، جملة فعلية »(64) متمسّكاً بمذهب الكوفيين ، وبقول الزبّاء .

ما للجمال مشيُها وئيداً   أجَنْدَلاً يحملن أم حديدا ؟

وهجم المخزومي على أدلة النحاة في منع تقديم الفاعل ، كدليل ابن الأنباري بأن « الفاعل ينزل منزلة الجزء من الكلمة ، وهي الفعل »(65) ، ودليل ابن يعيش : « كونه عاملاً ، ورتبة العامل أن يكون قبل المعمول ، وكونه عاملاً فيه ، سبب أوجب تقديمه »(66).

ويرى المخزومي أن هذا تعليل فلسفي :

« فكما لا يجوز تقديم المعلول على العلّة ، لأن رتبة العلة أن تكون قبل المعلول ، كذلك لا يجوز تقديم المعمول على العامل ، لأنّ رتبة العامل أن يكون قبل المعمول »(67).

ودعوى المخزومي هي جواز تقديم الفاعل على الفعل . وهي دعوى منكرة قبيحة . فهل سمع أحد من أقحاح العرب ، أمثلة الكوفيين والمتكوفين ، مثل :

الرجلان قام، في : قام الرجلان .

والرجال قام، في : قام الرجال .

والمرأتان قامت، في : قامت المرأتان .

---

(63) المخزومي : في النحو العربي ص 16

(64) المرجع السابق ص 42.

(65) الأنباري : أسرار العربية ص 35—36 ط لايدن .

(66) شرح المفصل 74/1.

(67) المخزومي : في النحو العربي ص 43 -44.

والنساء قـامت، في : قامت النساء؟!

اللهم إنها لشناعة ، وإنه لإفساد ! والذوق والسليقة بـريئان من هـذا الإفك العظيم .

أمـا إعـراب البيت : فـ « مـا » استفهـامية مبتـدأ . و« للجمــال » خبـر . و« مَشْيُها » فاعل مقدم عنـد الكوفيـين والمتكوفـين . وضرورة عنـد البصريـين . أو مشيهاً مبتدأ حذف خبره أي يظهر وئيـداً . و« وئيداً » حـال من الجمال . والمعنى : أي شيء ثـابت للجمال حـال كونها وئيـداً مشيُها . أو أيّ شيء ثـابت للجمـال ، مشيها يلوّح وئيداً ؟!

وقال ابن خلدون في هذا الشأن :

« ولكل مقام عندهم مقال ، يختص به بعد كمال الإعراب والإبانة .

ألا ترى أنّ قولهم : « زيد جاءني » مغاير لقولهم : « جاءني زيـد »، من قِبَلِ أنّ المتقدم منهما هو الأهمّ عند المتكلم ، فمن قال : « جاءني زيد » أفاد أنّ اهتمامه بـالمجيء قبل الشخص المسنـد إليه ، ومن قـال : « زيد جـاءني » أفاد أنّ اهتمـامه بالشخص قبل المجيء المسنــد»(ط) .

التخريب والإفساد

لماذا كان هؤلاء ضدّ الإعراب ، وعوامله ، والنحو وأدواته ؟ .

هل توخّوا حقاً خيراً بآرائهم النـابية ، ليعيـدوا للنحو صفـاءه ، وبساطتـه ، ويزيلوا عن كاهله الآراء المنـطقية ، والأفكـار الفلسفية ، والأحكـام العقلية ، التي غزته في عصر الترجمة ، كما غزت الكلام ، والفقه ، والتصوف ، وغيرها ، مثـلاً ، كما يدعون ؟

أم أرادوا التخريب للتخريب ، والإفساد للإفساد ؟

السجية البشرية تأبى الفراغ ، فهي إما بنّـاءة أو هدّامـة ، فمن قصرت همتـه عن البناء ، فكّر في الهدم والتخريب .

وما أعمال من دعـوا إلى بناء النحـو ـ كما يـزعمون ـ أو تحـريره ، أو تجـديده

(ط) ابن خلدون : تاريخ ابن خلدون 1032/1 .

بـإلغاء الإعـراب وعامـل الإعراب ، إلا تخـريب لصرح اللغـة ، وإفساد لأسلوبهـا وبيانها ، وتفكيك لأهمّ آصرة تأصر بين أهل الضاد من جهـة ، وبينهم وبين أتبـاع القرآن من جهة أخرى .

فعملهم ذو أخطار ، وهو دعـوة خفية أو جليـة للترحيب بـالاستعمار ، لأنها تفكك اللغة ، وتخرّب بناءها ، حتى لا تصلح لشيء ، وحالئـذٍ تحدث ثغـرات بين المفـاهيم في هذه المجتمعـات ، تؤدي إلى سنـوح فـرصـة للمستعمـرين لسـدّ هـذه الثغرات ، فتحلّ لغاتهم محالّ اللغة المفككة المخرّبة .

وهي خطة استعمارية خطّها المستعمرون منذ زمن بعيد للقضـاء بها عـلى لغة القرآن ، وجنّدوا لها أربّهم وربائبهم هؤلاء الذين دعوا تارة إلى إحلال العـامية محـل الفصحى ، وأخرى إلى إسقاط عامل الإعراب ، ثم إلى حركات الإعراب نهائيـاً ، تمهيداً للدعوة إلى إزالة اللغة كلياً ، ونسـي القرآن نسياً منسياً .

فـالإحياءات والتحـريرات والاتجـاهات والتجـديدات والتيسيـرات، المدعـوُّ إليها ، لم تكن غايتها القضاء عـلى أنواع الإعـراب ، وعامـل الإعراب فقط ، بـل القضاء على اللغة نفسها .

ولم يكتب لها النجاح ، ولن يكتب !

فـالإعـراب لا يمكن أن يفصـل من اللغـة ، واللغـة لا يمكن أن تفصـل من اللاغين بها أي المتكلمين ، والمتكلمون لا يمكن أن يفصلوا من القرآن نهائيـاً ، مهما حصلت الجفوة ، ومهما حدثت الغفوة .

فالإعراب مربوط باللغة أبد الآبدين .

واللغة مربوطة باللاغين .

واللاغون مرتبطون بالقرآن .

فالإعراب مرتبط بالقرآن أبد الآبدين ودهر الداهرين .

وهـاجم عباس حسن في كتـابـه : **اللغـة والنحـو بـين القـديم والحـديث** ، المطبوع عام 1966 ، أنصار العامية ، ودعاة التحرر من الإعراب ، وساق لهم أدلّـة معجزة مفحمة ، وحجّهم بناصع الحجّة ، وغرّ البرهان في الفصل الذي كتبـه لهذا الغرض ، بعنوان :

(الـدعوة إلى العـامية وتـرك الإعراب انتكـاس في الجهـالـة ، وجنـايـة عـلى القومية) ص 522 .

وسمّاها دعوة أثيمة ، ودعوة إلى الإلحاد اللغوي .

والغـريب العجيب أن عبد المتعـال الصعيدي ـ وهـو أزهـري ـ جـرفـه تيـار التجديد المزعوم ، فرأى آراء شاذة في تجديده الذي مات في مهده .

وهـو يرى أن أبـا الحسن الرمّـاني (-384 هـ) ـ ويعرف أيضـاً بـالإخشيـدي وبالورّاق ـ هو أول من أدخل الفلسفة في النحو ، متأثراً بمذهبه في الاعتـزال ، حتى قال الفارسي :

إن كان النحو مـا يقولـه الرمـاني فليس معنا منـه شيء ، وإن كان مـا نقولـه نحن ، فليس معه منه شيء[68] .

« وقد عقد ابن الأثير موازنة بين علم النحو وعلم البيان يمكننا أن نعرف منها حظ علم النحو من الفلسفة . فقال :

« هل علم البيان جارٍ من الفصاحة والبلاغة مجرى علم النحو أم لا ؟

الجواب عن ذلك أنا نقول :

الفرق بينهما ظـاهر ، وذاك أن أقسـام النحو أخـذت من واضعها بـالتقليد ، حتى لو عكس القضية فيها لجاز ذلك ، ولما كان العقل يأباه ، ولا ينكـره ، فإنـه لو جعل الفاعل منصوبـاً ، والمفعول مـرفوعـاً قُلِّد في ذلك ، كـما قلّد في رفع الفـاعل ونصب المفعول .

وأما علم البيان من الفصاحة والبلاغة فليس كذلك ، لأنه استنبطت أقسـامه بالنظر ، وقضية العقل ، من غير واضع اللغة ، ولم يفتقر فيه إلى التوقيف منه ، بل أخذت ألفاظٌ ومعـانٍ على هيئـة مخصوصـة ، وحكم لها العقـل بمزيـة من الحسن لا يشاركها فيها غيرها . . . »[69] .

« وذلك الذي رآه ابن الأثير من جواز العكس في رفع الفاعل ونصب المفعول

---

(68) الصعيدي ، عبد المتعال : النحو الجديد ص 180 نقلاً عن بغية الوعاة للسيوطي ص 344.

(69) المرجع السابق ص 182 نقلاً عن المثل السائر لابن الأثير ص 28-29 .

قد وقع في بعض اللغات ، لأن بعض العرب يجيز هذا في : « خرق الثوبُ المسمارَ » كما هو معروف في النحو .

وقد أجاز بعضهم في إنّ وأخواتها أن ينصب فيها الاسم والخبر معاً . ومن هذا قول الشاعر :

إذا اسودّ جُنْحُ الليل فلتأتِ ولتكن خطاك خفافاً إن حراسَنا أُسْدا

ومنه قول عبد الله بن مسلم بن جندب الهذليّ :

لكنه شاقه أن قيل ذا رجب يا ليت عدةَ حولٍ كلِّه رجبا

وهذا البيت يرويه النحويون : « يا ليت عدةَ حولٍ كلِّه رجبُ » بالرفع ، وهو خطأ ، أوقعهم فيه بعدهم بعلم النحو عن أصله من الأدب ، لأن هذا البيت من قصيدة مطلعها :

يا للرجال ليوم الأربعاء أما ينفكّ يحدث لي بعد النُّهى طربا

وقد جاء خبر هذه القصيدة في كتاب الكامل للمبرد وشرحه رغبة الآمل للمرصفي »[70] .

وفي رأي الشيخ عبد المتعال شيء من الاعتدال ، لولا خروجه إلى الشاذ ، وغير المتفق عليه ، في تجديده .

ومهما كان من أمر فإن دعاة إحياء النحو أو تحريره أو تيسيره أو تجديده، باؤوا بالفشل ، وعدّ عملهم تخريباً فظيعاً ، وبقي الإعراب في معقله محترماً مكرّماً معظّماً .

قال الدكتور محمد محمد حسين :

« تكلّم الناس في صعوبة الإعراب الذي يلحق أواخر الكلمات فاقترح بعضهم التخلّص منه جملةً بتسكين أواخر الكلمات ، واقترح بعضهم اختصاره بإسقاط بعض أبواب اعتبروها غير أساسية ، والإبقاء على أبواب أخرى اعتبروها أساسية .

---

(70) الصعيدي ، عبد المتعال : النحو الجديد ص 183 نقلاً عن رغبة الآمل 214/7 .

وقال فريق ثالث :

إن الصعوبة ليست في الإعراب نفسه ، ولكنها في القواعد التي تضبطه .

ودعوا إلى إعادة النظر في تبويب النحو والصرف ، وفي قواعدهما ومصطلحاتها .

وخطا أصحاب هذه الدعوة خطوات فاشلة في هذا الطريق ، وألفوا في ذلك كتباً بينة الضعف والهزال، فُرِضت حيناً على مختلف المراحل المدرسية في بعض البلاد العربية ، ثم لم تلبث أن ألغيت بعد أن ثبت فسادها وعدم جدواها »[71] .

وقال :

« أرسل إبراهيم مصطفى حين كان رئيساً لقسم اللغة العربية بجامعة الإسكندرية ، بعثتين إلى إنكلترا ، لدراسة اللهجات واللغويات على طريقة الغربيين .

ثم توسع في هذا الاتجاه حين أصبح عميداً لـ « دار العلوم » في أواخر الأربعينيات من هذا القرن الميلادي ، فأرسل عدداً ضخماً من البعثات في هذا التخصص .

وعاد هؤلاء وكل بضاعتهم التي لا يحسنون سواها ، هي دراسة اللهجات ، ليدرّسوها في كلية « دار العلوم »[72] .

وقال أيضاً :

« زعم المخدوعون والمفسدون أن القصد من دراسة اللهجات ليس هو دراسة لهجة بعينها في هذه القرية من بلاد العرب أو تلك ، كما يبدو من موضوعات البحوث التي حصل بها المبعوثون على « الماجستير » أو « الدكتوراه » . ولكن القصد هو تعلّم المنهج .

فلأيّ غرض نريد أن نتعلّم « منهجاً » في دراسة لهجات العرب العامية ، ووضع قواعد لها ، إذا لم يكن ذلك تمهيداً لإكسابها شيئاً من الاحترام يرفع قدرها

(71) د . محمد محمد حسين : تطوير قواعد اللغة العربية ص 53 مجلة كلية اللغة العربية .
(72) المرجع السابق ص 61 .

عند عامة الناس توطئةً لاتخاذها لغةً للأدب والتدوين ، أو تطعيم العربية الفصحى بها على أقل تقدير ، للوصول إلى ما يسميه بعضهم «باللغة الثالثة » أو « اللغة الوسط » ، وهو ما لا يقل خطورة عن استبدال العامية بالفصحى ، لأنه بدء طريق يؤدي إلى النتيجة نفسها »[73] .

وهذا حق .

وهذه أمثلة للاعتناء بالعامية لإعدادها لإحلالها محلّ الفصحى :

1 ـ في مِتْلُو هَلْكِتاب ؟ للخوري مارون غصن . بيروت .

2 ـ معجم الألفاظ العامية لأنيس فريحة . مكتبة لبنان بيروت 1973 .

3 ـ Arabische Mundart ،
Grammatik U. Texte.
Von : Jostrow Otto Niirnberg 73 .

4 ـ A Study of the Spoken Arabic
تأليف : فريدة أبو حيدر Leiden Brill 79

5 ـ Texts in the arabic dialect
of Susa (Tunisia)
تأليف : فتحي تلمودي ـ جامعة Gioteborg 81

* * *

وهذه أمثلة أخرى لمحاولات القضاء على الحروف العربية ، والإعراب :

أ ـ في عام 1922 تلقى المجمع العلمي بدمشق دعوة إلى الحرف اللاتيني ، فرد عليها الياس القدسي أحد أعضائها بالرفض.

وورد في ردّه : أن سطور كتابة اللغة العربية بعيدة عن بعضها ، فلا تضرّ النظر ، بخلاف الأوربية فإنها قريبة عن بعضها ، ومتشابهة ، وهذا ما يضرّ النظر ، ويجعل أولئك القوم يستعينون بالنظارات لأن أكثرهم يصبحون قصيري النظر بهذا السبب[74] .

---

(73) المرجع السابق 61-62 .

(74) الأفغاني ، سعيد : حاضر اللغة العربية في الشام ص 180 .

ب ـ أوفدت وزارة المستعمرات البريطانية ، الأستاذ مركليوث إلى البلاد العربية وإلى إيران قبيل الحرب العالمية الثانية ، لحثّها على الاقتداء بتركيا في اتخاذ الحروف اللاتينية[75] .

جـ ـ طلب المستشرق ماسينيون مستشار وزارة المستعمرات الفرنسية ، أيام الاستعمار الفرنسي لسوريا ، من المجمع العلمي بدمشق إهمال الإعراب ، لتيسير تعليم اللغة العربية على الأجانب[76] .

آلإعراب يتبع المعنى أم المعنى يتبع الإعراب ؟

الظاهر أن المعنى يخلق حركة الإعراب عند المتكلم ، فهو يصوّر المعنى أولاً ، ثم يضع العبارة الملائمة له ، والحركة المناسبة لها .

ويمكن أن يقف على الكلمة قليلاً ، ثم يوجهها حسب المعنى الذي يريد أن يعبّر عنه ، فيرفعها أو ينصبها ، حسب المقام ، فتكون مسافة زمنية بين المعنى والمبنى .

أما المستمع فيفهم المعنى عن طريق حركة الإعراب ، فلولاها لما فهم شيئاً ، فالإعراب للمستمع مفتاح فهم الكلام ، بدليل أن المتكلم قد يوقع السامع في الخطأ إذا وقع المتكلم نفسه في خطأ الإعراب ، أو أوقع نفسه فيه .

فالمعنى يسبق الإعراب عند المتكلم ، والإعراب يسبق المعنى عند السامع ، وقد يرافقه .

وهذا الباب غير مهم للمعربين ، والجدل فيه عقيم .

* * *

مذهب سيبويه أن الإعراب بعد الحرف

قال ابن جني في (باب محل الحركات من الحروف [أي الكلمات] معها أم قبلها أم بعدها ؟) :

---

(75) المرجع السابق ص 184 .

(76) المرجع السابق ص 192 .

« أما مذهب سيبويه فإن الحركة بعد الحرف . وقال غيره : معه . وذهب غيرهما إلى أنها تحدث قبله »[77] .

وهذا الباب غير مهم أيضاً ، والجدل فيه عقيم .

* * *

وظيفة الإعراب

وظيفته هي التفريق بين المعاني المختلفة لئلا تلتبس ، فهو يفصل بين الفاعلية والمفعولية والإضافة وغيرها .

قال البصريون :

« الإعراب إنما دخل الكلام في الأصل لمعنى ، وهو : الفصلُ وإزالةُ اللَّبْس ، والفرقُ بين المعاني المختلفة ، بعضها من بعض ، من الفاعلية والمفعولية إلى غير ذلك »[78] .

وقال الزجاجي (-337 هـ) :

« إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني فتكون فاعلة ، ومفعولة ، ومضافة ، ومضافاً إليها ، ولم تكن صورها وأبنيتها أدلّة على هذه المعاني ، بل كانت مشتركة ، جعلت حركات الإعراب فيها تنبيء عن هذه المعاني »[79] .

ويماثل هذا رأي ابن فارس السابق في ص ١٤ .

* * *

معاني حركات الإعراب

معنى الرفع

الرفع علامة الفاعلية والابتداء والخبرية ، وهو رمز الإسناد بين المتساندين ، للدلالة على الربط بينهما ، فالحدث الذي في مثل قام زيد أو زيد قائم ، وربطه بالمسند إليه ، إنما يفهم عن طريق الرفع .

---

(77) الخصائص 321/2 .

(78) أبو بكر الأنباري : الإنصاف 20/1 .

(79) د . ترزي : في أصول اللغة والنحو ص 185 نقلاً عن الإيضاح في علل النحو للزجاجي ص 69 .

ولا يعلل هذا ، لأنه أمر سماعي ، ولا دليل من العقل على الربط بين الرفع والمسند إليه .

معنى النصب

المتعارف عليه أن النصب الذي يجلبه العامل للمفعول ، يدل على نقل الحدث ، وتجاوزه من منطقة إلى منطقة ووقوعه على آخر . إيجاباً كان العمل أو سلباً ، فالمفعول في هذه الحالة معطىً له .

وهذا سارٍ في المثال المقدر فيه العامل أيضاً ، نحو : يا عبد الله ، فالنداء واقع على المنصوب عن طريق العامل المحذوف .

وهذه التسمية سماعية أيضاً ، لا دليل عليها من العقل .

معنى الجرّ

أما الجرّ والجارّ والمجرور ، ففي هذه التسمية مناسبة ظاهرة ، فالمعنى الاصطلاحي يطابق المعنى اللغوي ، فالجرّ هو السحب ، والعامل المعنوي ـ سواء كان حرفاً أو إضافة ـ يجرّ معنى ما قبله إلى ما بعده ، لأنّ « حروف الجرّ وضعت لإفضاء فعل أو شبهه ، أو معنى فعل إلى ما يليه ، نحو : مررت بزيد ، وأنا مارّ بزيد ، وهذا في الدار أبوك . أي الذي أشير إليه فيها »[80] .

وحروف الجرّ تسمى حروف الإضافة عند الكوفيينْ ، « لأنها تنسب معنى الفعل أو شبهه ، وتجرّه إلى مدخولها ، نحو مررت بزيد ، فإن الباء تنسب معنى المرور ، وتجرّه إلى مدخولها »[81] .

التعليل هو تعليل البصريينْ ، ولكن الكوفيين غيّروا العنوان لمجرّد المخالفة .

* * *

تعليل حركات الإعراب عند الزجّاجي

« ويذكر الزجاجي أنهم نسبوا الرفع إلى حركة الرفع لأنّ المتكلم بالكلمة المضمومة يرفع حنكه الأسفل إلى الأعلى ، ويجمع بين شفتيه ، وأنهم نسبوا النصب

(80) المخزومي : في النحو العربي ص 79 نقلاً عن جامع المقدمات ص 208 ط طهران 1305 .

(81) المخزومي : في النحو العربي ص 79 نقلاً عن جامع المقدمات ص 285 ط طهران 1305 .

إلى حركة الفتح لأن المتكلم بالكلمة المنصوبة يفتح فاه ، فيبين حنكه الأسفل من الأعلى ، فيظهر للناظر إليه كأنه قد نصبه .

وأما الجرّ فقد سمّي بذلك لأن معنى الجرّ الإضافة ، وذلك أن الحروف الجارّة تجرّ ما قبلها فتوصله إلى ما بعدها ، كقولك : مررت بزيد . فالباء أوصلت مرورك إلى زيد ، وكذلك المال لعبد الله . وهذا غلام زيد »[82] .

ويرى مؤرخو النحو أن أبا الأسود الدؤلي (-69 هـ) نقط المصحف ، فعرفت الحركات من قوله لكاتبه :

« فتحت شفتي ، وضممتهما ، وكسرتهما » .

وكانت الفتحة نقطة فوق الحرف [مثل :نَ]

والضمة نقطة بين يديه [مثل :بُ]

والكسرة نقطة تحته . [مثل : بِ][83] .

* * *

التفسير الصوتي للإعراب عند الدكتور إبراهيم أنيس وقطرب

« ويفسّر الدكتور إبراهيم أنيس اختلاف أحوال أواخر الكلمة تفسيراً صوتياً فالحركات عنده تعرض لأواخر الكلمات لوصل الكلمات بعضها بالبعض .

ومفتاح السرّ في تفسير هذه الحركات هو ظاهرة الوقف ، فـ « تحريك أواخر الكلمات ، كان صفة من صفات الوصل في الكلام ، شعراً أو نثراً ، فإذا وقف المتكلم ، أو اختتم جملته ، لم يحتج إلى تلك الحركات ، بل يقف على آخر كلمة من قوله بما يسمى السكون .

والمتكلم لا يلجأ إلى تحريك الكلمات إلا لضرورة صوتية » . »[84]

ويرى أن حركات الإعراب لم « تحدد المعاني في أذهان العرب القدماء كما

---

(82) د . ترزي : في أصول اللغة والنحو، ص 181 نقلاً عن الإيضاح للزجاجي ص 93 .
(83) ضيف ، شوقي : المدارس النحوية ص 16 .
(84) المخزومي : مدرسة الكوفة ص 294 نقلاً عن أسرار اللغة لإبراهيم أنيس ص 142 .

يزعم النحاة ، بل لا تعدو أن تكون حركـات يحتاج إليهـا في الكثير من الأحيـان ، لوصل الكلمات بعضها ببعض »[85] .

ويـرى الدكتـور المخزومي أنّ قـول الدكتـور إبراهيم أنيس مـأخوذ من قـول قطرب (ـ 206 هـ) تلميذ سيبويه ، فقد ذهب إلى أنّ الحركات المختلفة التي تعرض لأواخر الكلمات ، جيء بها للتخفيف من الثقل الناشيء من إسكان الحـروف ، لا للدلالة على معنى من المعاني الإعرابية[86] وهذه هي فقرات من عبارة قطرب :

1 ـ « وإنّما أعربت العرب كلامها لأن الاسم في حال الـوقف يلزمه السكـون للوقف ، فلو جعلوا وصله بـالسكـون أيضـاً ، لكـان يلزمـه الإسكـان في الـوقف والوصل . فكانوا يبـطئون عنـد الإدراج . فلما وصلوا وأمكنهم التحريـك ، جعلوا التحريك معاقباً للإسكان ليعتدل الكلام»[87].

2 ـ وهـذه أمثلة مما اختلف إعـرابه واتفق معنـاه ، استـدلّ بهـا قـطرب عـلى مدّعاه :

ـ ما رأيته منذ يومين ومنذ يومان .
ـ ما في الدار أحد إلّا زيد وإلّا زيداً .
ـ ليس زيد بجبانٍ ولا بخيلاً ولا بخيلٍ .

فلو كان الإعراب إنما دخل الكلام للفرق بين المعاني ، لوجب أن يكون لكل معنى إعراب ، يدلّ عليه ولا يزول إلّا بزواله[88].

* * *

الردّ على الدكتور إبراهيم أنيس وقطرب

حركات الإعراب ليست وسائل للوصل في الكـلام ، وإنّما هي وسـائل لفهم المعنى، فالمعنى يتوقف على هذه الحركات .

---

(85) المخزومي : مدرسة الكوفة ص 158 نقلاً عن أسرار اللغة لإبراهيم أنيس ص 142 .
(86) المخزومي : مدرسة الكوفة ص 244 -245 .
(87) السيوطي : الأشباه والنظائر في النحو 79/1.
(88) السيوطي : الأشباه والنظائر في النحو 79/1.

فـإذا وقف المتكلم على الفـاعل والمفعـول معـاً مثـلاً ، أغلق فهم المعنى عـلى السامع .

وقول قطرب شـاذ مخالف لأقـوال وآراء جميع النحـاة واللغويـين والظاهـر أن الـدكتـور إبـراهيم أنيس قلّد رأي قـطرب لمجـرد المخـالفـة ، أو سـطا عليـه لهـذا الغـرض ، كما سـطا بعض الناس عـلى رأي الكوفيـين في جواز تقـديم الفـاعـل ، وادعى جواز مثل :

- المسلمون صلَّى، في : صلَّى المسلمون .
- المسلمون حاضرٌ، في : أحاضرٌ المسلمون .
- الرجلان قام . الرجال قام ، في : قام الرجلان وقام الرجال .

* * *

وردّ القدماء على قطرب . ومن أدلّتهم :

1 ـ لو كان كما ذكر لجاز جرّ الفاعل مرةً ، ورفعـه أخـرى ، ونصبـه . وجاز نصب المضاف إليه ، لأن القصد في هذا إنما هو الحركة تعاقب سكوناً يعتدل بها الكلام .

فأيّ حركة أتى بها المتكلم أجزأته ، فهو مخيّر في ذلك .

وفي هـذا فساد للكـلام ، وخروج عن أوضـاع العرب ، وحكمـة النـظم في كلامهم(89).

2 ـ إنما كان أصل دخول الإعراب في الأسماء التي تذكر بعـد الأفعال ، لأنـه يذكر بعدها أسمـان : أحدهمـا فاعـل والآخر مفعـول . ومعناهمـا مختلف ، فوجب الفرق بينهما .

ثم حمل سائر الكلام على ذلك(90).

* * *

هـذا ، ويـرى الخليـل بن أحمـد أن أصـل الكـلام السكـون ، والإعـراب حادث(91).

---

(89) السيوطي : الأشباه والنظائر في النحو 1/79 -80.
(90) السيوطي : الأشباه والنظائر في النحو 1/80.
(91) الخليل : الجمل في النحو (مخطوط منسوب إلى الخليل) ورقة 53.

ولكنه لا يرى حدوثه لوصل الكلام ـ كما يزعم الزاعمون ـ
وقد ورد قطع الوصل .
قال الشاعر:
ولا يبـادر في الشتـاء وليـدنـا   القِـدْر ينـزلها بغـير جعـال[92]
بقطع ألف الوصل.
وقال حسّان :

لتسمعُـنّ وشيكـاً في ديـاركُمُ   الله أكبـر يا جـارات عثمـانـاً[93]
فلو كان الإعراب فقط وسيلة للوصل ، لبقي الكلام ساكناً حيث لا وصل .
وهذا باطل ، فبطل الزعم المذكور .

* * *

وقطع الوصل قد يساعد على فهم الموصول ، أي القابل للوصل ، ومدى علاقته بالموصول به .
وهذا يعني أن فهم المعنى يتوقف على فهم إعراب الموصول ، والموصول به ، وإلّا غمض المعنى وأبهم .
وفي المناظرة التي جرت بين أبي محمد اليزيدي ، والكسائي ، ما يشرح ذلك . . .

اجتمع اليزيدي والكسائي عند الرشيد ، فقال اليزيدي للكسائي .
أتجيز هذين البيتين :
مـا رأيـنـا خـربـاً نـقـ   ـر عنـه البـيضَ صَـقْـرُ[94]
لا يـكـون الـعَـيْرُ مَـهْـراً   لا يـكـونُ المَـهْـرُ مَـهْـرُ
فقال الكسائي :
يجوز على الإقواء ، وحقّه : « لا يكونُ المهرُ مهراً » .
فقال له اليزيدي :
فانظر جيّداً .
فنظر ، ثم أعاد القول .

---

(92) المرجع السابق : ورقة 63 . وسيبويه 274/2 والجعال : خرقتان ينزل بهما القدر .
(93) المرجع السابق : ورقة 63.
(94) الخَرَب : ذَكَرَ الحبارى . نَقَرَ البيضَ : نقبها لخروج الفرخ.

فقال اليزيدي :

« لا يكـون المهرُ مهـراً » محال في الإعـراب . والبيتان جيّـدان . وإنّمـا ابتـدأ فقال : « المهرُ مهرُ »[95] .

* * *

فإعراب « لا يكون » هنا ليس لوصل الكلام ـ كما يزعم الزاعمون ـ فالوصل يجعل فهم العبارة غامضاً ، ولذا لم يفهم الكسائيُّ الـوصلَ ، والإعـراب ، فغمض عليه المعنى أيضاً .

فالوقف على « لا يكون » ثم الابتـداء بـ « المهرُ مهـرُ » يوضحـان الإعراب . وفي إيضاح الإعراب إيضاح للمعنى . والوصل هنا لضرورة الشعر .

* * *

المراجـع والمصـادر

الأشموني (ـ 929 هـ) : الأشموني على الألفية . ت م . عبد الحميد ـ مكتبـة النهضة ط 3 القاهرة 1970 .

الأفغاني ، سعيد : في أصول النحو ـ جامعة دمشق ، دمشق 1964 .

الأنباري ، أبو البركات (ـ 577 هـ) : أسرار العربية ـ بـريـل ، لايدن 1886 .

الأنبـاري أبو البـركات ، (ـ 577هـ) : أسـرار العربيـة ت م . بهجة البيطار ـ مط . الترقي ، دمشق 1961 .

الأنبـاري، أبو البـركات ، (ـ 577هـ) : الإنصـاف ت م . عبد الحميـد : المكتبـة التجارية، ط 4 ، القاهرة 1961 .

ترزي ، د. فؤاد حنا : في أصول اللغة والنحو ـ مكتبة لبنان ، بيروت 1969 .

ابن جني (ـ 392 هـ) الخصائص . ت محمد علي النجار ـ دار الهدى، ط 2 ، بيروت 1952 .

(95) يراجع : الشيخ الطنطاوي : نشأة النحو ص 44 ط 2 القاهرة 1969 .

حسن ، عبـاس ، : اللغة والنحـو بين القـديم والحديث ـ دار المعـارف ، القـاهـرة 1966 .
حسين ، محمد محمد : مجلة كلية اللغة العربية العدد 7 ـ جامعة الإمـام ، الريـاض 1977 .
ابن خلدون (ـ 808هـ) : المقدمة ـ دار الفكر بيروت ـ لبنان .
ابن خلدون (ـ 808هـ) تاريخ ابن خلدون ـ دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1956 .
الخوري ، سعيد : أقرب الموارد ـ اليسوعية ، بيروت 1890.
ابن دريد (ـ 321 هـ) : جمهرة اللغة ـ مط. دائرة المعارف ، حيـدرآباد 1344 .
سيبويه (ـ 180 هـ): الكتاب ت. هارون ـ دار القلم ، القاهرة 1966 .
السيوطي (ـ 911 هـ) المـزهر، ت جماعة ـ عيسى الحلبي ، القاهرة ؟
السيوطي (ـ 911 هـ) الأشباه والنظائر في النحـو ـ مط. دائرة المعـارف ، حيدر آبـاد 1359هـ.
الصعيدي ، عبد المتعال : النحو الجديد ـ دار الفكر العربي ، القاهرة 1947 .
ضيف ، شوقي : المدارس النحوية ـ دار المعارف ، القاهرة 1968 .
عضيمة ، محمد عبد الخالق : مجلة كليـة اللغة العـربية العـدد 7 ـ جامعـة الإمام ، الرياض 1977 .
الغلاييني ، مصطفى : جامع الدروس العربية ـ المطبعة العصرية ، صيدا 1978 .
فريحة ، أنيس : نحو عربية ميسّرة ـ دار الثقافة ، بيروت 1955 .
الكـوفي ، نجاة عبـد العظيم : بنـاء الجملة بين منـطق اللغة والنحـو ـ دار النهضـة العربية ، القاهرة 1978 .
لجنة محرّرين : تحرير النحو العربي ـ دار المعارف ، القاهرة 1958 .
مؤتمر المفتشين : الاتجاهات الحديثة في النحو ـ دار المعارف ، القاهرة 1957 .
ابن مالك (ـ 670 هـ) الألفية (صورة عن النسخة المطبوعة 1932) ـ مكتبـة كرم ، دمشق؟
مبارك، زكي : النثر الفني ـ مط. دار الكتب المصرية ، القاهرة 1934 .
المخزومي ، مهدي : في النحو العربي ـ المكتبة العصرية ، بيروت 1964 .
مصطفى ، إبراهيم : إحياء النحو ـ لجنة التأليف ، القاهرة 1937 .
ابن مضاء القرطبي (ـ 592 هـ): الردّ على النحـاة، تحقيق : م. إبراهيم البنّـا ـ دار الاعتصـام، القاهرة 1979 .

ابن منظور (ـ 711 هـ) : لسان العرب ـ دار بيروت ، بيروت 1955 .
النجّار ، محمد عبد العزيز : ضياء السالك إلى أوضح المسالك لابن هشام (ـ 761 هـ) ـ مط . الفجّالة ، القاهرة 1968 .

من المخطوطات

الخليل بن أحمد : مخطوطة : الجمل في النحو ـ مكتبة أيا صوفيا رقم 4456 ، استانبول تاريخ النسخ : 601هـ 1204 م .

تناوب الصيغ في التعبير العربي

الاستاذ بشير زقلام

الألفاظ العربية لها وظائف متعددة تؤديها في الجملة ، وكل فرد يختار منها ما يناسبه لأداء المعنى بالصورة التي يراها ، فهي ثروة عظيمة تتسع لكل لون من ألوان المعرفة وكل نبضة من نبضات القلب ، وكل نزعة من نزعات الفكر .

وللغتنا العربية كثير من الخصائص كالإعراب ، والمجاز والتعريب وغير ذلك ، ومما يلاحظ عنها « وهو ما أردت أن أشير إليه في هذه الصفحات » التناوب بين صيغها » وسأتناول ذلك في ثلاثة جوانب، وهي : تناوب الصيغ الفعلية ، والتناوب بين المفرد والمثنى والجمع ، ثم التناوب بين الحروف .

أولاً : التناوب بين الصيغ الفعلية، وهي الماضي ، والحاضر ، والمستقبل ، وأمثلة ذلك كثيرة من كتاب الله وما جاء في كلام العرب نظمهم ونثرهم ، حتى إن بعضهم قد جرد الأفعال من الدلالة على الزمان في أغلب أحوالها ، وإنما تدل عليه بالقرائن .

يقول أبو البقاء : (كثيراً ما تجرد الأفعال عن الزمان الذي هو مدلول

الصورة بخلاف المادة ، إذ لا يجوز التجرد عن الحدث في الأفعال التامة)[1].

ويقول القرطبي في تفسير قوله تعالى : ﴿ فلم تقتلون أنبياء الله من قبل﴾[2] : جاء تقتلون بلفظ الاستقبال وهو بمعنى المضي لما ارتفع الأشكال بقوله « من قبل » وإذا لم يشكل فجائز أن يأتي الماضي بمعنى المستقبل والمستقبل بمعنى الماضي.

قال الحطيئة :

شهد الخليفة يوم يلقى ربه   أن الوليد أحق بالعذر

فشهد بمعنى يشهد[3].

وفي معاني القرآن يقول الفراء في حديثه عن هذا الموضوع : (وذلك عربي كثير في الكلام)[4].

وجاء في أمالي ابن الشجري : (أن العرب قد أوقعت بعض أمثلة الأفعال موقع بعض مع حصول العلم بما يقصدونه ، فأوقعوا الماضي في موضع المستقبل ، والمستقبل في موضع الماضي)[5].

وجاء في كتابه أيضاً أن أبا الفتح عثمان بن جني قال : قال لي أبو علي : سألت يوماً أبا بكر « يعني ابن السراج » عن الأفعال يقع بعضها موقع بعض فقال : (كان ينبغي للأفعال كلها ان تكون مثالاً واحداً لمعنى واحد ولكن خولف بين صيغها لاختلاف أحوال الزمان ، فإذا اقترن بالفعل ما يدل عليه من لفظ أو حال جاز وقوع بعضها موقع بعض)[6].

ومما تقدم نفهم أن الأقدمين قد انتبهوا لهذا الأمر بعد تقسيم زمن الفعل إلى ثلاثة ماض وحال وآخر مستقبل ، فوجدوا قاعدتهم قد صادفتها بعض مشكلات التطبيق عندما رأوا المضارع قد يدل على الماضي ، وكذلك الماضي قد يدل على

---

(1) كليات أبي البقاء 205:5 ط 1982/2 منشورات دار أحياء التراث العربي، دمشق.
(2) الآية 91 من سورة البقرة .
(3) تفسير القرطبي 205:5.
(4) معاني القرآن 30:2 عالم الكتب بيروت .
(5) الأمالي الشجرية 1: 304 دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان .
(6) المرجع السابق 304:1.

المستقبل في كثير من أساليبنا العربية وخاصة كتاب الله الذي أنزل بلسان عربي مبين .

وتثبيتاً لهذه القواعد لجأوا إلى التأويل ، فنسبوا ما جاء منها إلى الأدوات والقرائن ونحو ذلك .

ومن جهة أخرى يلاحظ أن البلاغيين يرون أن مثل هذه الأفعال الموضوعة في غير موضعها قد جاءت لنكتة بلاغية قد تكون استحضاراً لموقف أو تقريراً وتحقيقاً لأمر هام مهدداً أو متوعداً به . ويرتاحون لهذه التخريجات ، وارتاح لقولهم أيضاً بعض النحاة ومن بينهم ابن هشام حيث قال : (إنهم يعبرون عن الماضي والآتي كما يعبرون عن الشيء الحاضر قصداً لاحضاره في الذهن حتى كأنه مشاهد حال الإخبار . واستشهد على ذلك بأمثلة من القرآن كقوله تعالى :

﴿ والله الذي أرسل الرياح فتثير سحاباً ﴾ 9 فاطر.

فقال : قصد بقوله « فتثير سحاباً » احضار تلك الصورة البديعة الدالة على القدرة الباهرة من إثارة السحاب)[7] .

وكذلك يقول أبو البقاء : (التعبير بالماضي عن المستقبل يعد من باب الأستعارة)[8] .

وهذه بعض النماذج التي تناوبت فيها الصيغ الفعلية :

1 ـ التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي

وذلك مثل قوله تعالى : ﴿ وإذ قال الله يا عيسى ﴾ 116 المائدة .

أي يقول :
﴿ أتى أمر الله فلا تستعجلوه ﴾ 1 النحل .

المراد « بأمر الله » يوم القيامة ، وأتى بمعنى يأتي.

﴿ ويوم ينفخ في الصور ففزع﴾ 87 النمل .
﴿ ونفخ في الصور فصعق﴾ 68 الزمر

(7) المغني 906 تحقيق د. مازن مبارك ـ محمد علي حمد الله . ط / دار الفكر الطبعة الثانية.
(8) كليات أبي البقاء 286:5.

﴿ وبرزوا لله جميعاً﴾ 21 إبراهيم
﴿ ونادى أصحاب الأعراف رجالاً ﴾ 48 الأعراف
﴿ ونادى أصحاب الجنة ﴾44 الأعراف [9].

وقال الطرماح :

وإني لآتيكم تشكر ما مضى ... من البر واستيجاب ما كان في غد

أوقع كان في موضع يكون[10].

2 ـ **التعبير عن الماضي بلفظ المستقبل .**

مثل قوله تعالى :

﴿ فلم تقتلون أنبياء الله من قبل ﴾ 91 البقرة. أي لم قتلتم[11].

﴿ واتبعوا ما تَتْلُوا الشياطين على ملك سليمان ﴾ 102 البقرة أي ما تَلَتْ .

﴿ ولقد نعلم ﴾ 97 الحجر. أي علمنا.

﴿ وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم ﴾ 18 المائدة. أي فلم عذب أباءكم بالمسخ والقتل .

﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة ﴾63 الحج « تصبح » بمعنى « أصبحت »[12].

ومن الشعر قول زياد الأعجم :

فإذا مررت بقبره فاعقر به ... كوم الهجان وكل طرف سابح
وانضح جوانب قبره بدمائها ... فلقد يكون أخادم وذبائح

أراد فلقد كان[13].

ومن رجز رؤبه قوله :

جارية في رمضان الماضي ... تقطِّع الحديثَ بالإيماض

---

(9) انظر البرهان 372.3 تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، منشورات دار المعرفة / بيروت لبنان.
(10) الأمالي الشجرية 304:1.
(11) تفسير القرطبي 30:2 دار إحياء التراث العربي/ بيروت لبنان الطبعة الثانية.
(12) الإتقان للسيوطي 33:2 ط/ دار الفكر بيروت لبنان.
(13) الأمالي الشجرية 304:1.

قيل الإيماض هنا التبسم ، شبه ابتسامها بوميض البرق ، وقيل إن معنى الإيماض أنهم إذا تحدثوا فأومضت إليهم أي نظرت شغلهم حسن عينيها فقطعوا حديثهم .

وقوله : تقطع ، بمعنى قطّعت[14].

ويرى النحاة أن السين إذا دخلت على المضارع تخلصه للاستقبال ولكن أشكل عليهم قوله تعالى :

﴿ كلا سنكتب ما يقول ونمد له من العذاب مدا ﴾ 79 مريم .قال الزمخشري في كشافه : (فإن قلت : كيف قيل « سنكتب » بسين التسويف وهو كما قاله كتب من غير تأخير ، قال الله تعالى : ﴿ ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾[15] قلت : فيه وجهان : أحدهما سنظهر له ونعلمه أنا كتبنا قوله على طريقة قوله : إذا ما انتسبنا لم تلدني لئيمة : أي تبين وعلم بالانتساب أني لست بابن لئيمة .

والثاني أن المتوعد يقول للجاني سوف انتقم منك : يعني أنه لا يخل بالانتصار وأن تطاول به الزمان[16].

من خلال الآيات السابقة ونظم العرب تبين أن الفعل وضع للحدث والزمان وإن الحدث يشترك في الدلالة عليه جميع الأفعال لأن الفعل يدل على الحدث بمادته مثل الكاف ، والتاء ، والباء في « كتب » وفي « يكتب » فالفعلان يشتركان في الدلالة على الكتابة وضعاً .

أما الزمان فلا يدل عليه الفعل بمادته وإنما يدل عليه بصورته ، والصورة مختلفة بين الأفعال فالزمان مختلف كذلك ، ومن هنا فإن استعمال أية صورة لفعل من الأفعال في غير دلالتها الزمنية يعتبر استعمالاً للفظة في غير ما وضعت له وهو جائز مع استعمال قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي .

فالفعل الماضي وضع للدلالة على وقوع شيء في زمن ماض ، والمضارع وضع للدلالة على توقع وقوع شيء في زمن مستقبل ، وقد يريد المتكلم الإيحاء إلى

---

(14) الشاهد 1168 بالمغني ص 906.

(15) الآية 18 من سورة ق.

(16) الكشاف للزمخشري 523/2 دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت لبنان.

السامع بأن ما هو متوقع الوقوع يشبه ما هو ثابت في الماضي فيعبر بالماضي بدل المستقبل مثل قوله تعالى : ﴿ أتى أمر الله ﴾ 1 النحل .

وقد يعبر بالمستقبل الذي هو متوقع بدل الماضي الذي هو ثابت إشارة إلى صفة من الصفات الثابتة المحققة كقولك مثلاً لمن هو متصف بصفة ثابتة ملازمة له كالطبع فيه . محمد يقوم مبكراً . أو محمد يصلي .

أو قوله تعالى :

﴿ الذين هم يراءون ويمنعون الماعون ﴾ 6،7 الماعون فالتعبير بهذه الأفعال يبين أن هذه صفة ثابتة في الأزمان المختلفة من بينها الماضي .

القسم الثاني : التناوب بين المفرد والمثنى والجمع . وهو كثير شائع في كلام العرب ونظمهم ، وذلك إذا وجد في الكلام ما يوحي بالمراد ، ولعل العدول من صيغة إلى أخرى أوقع في نفس السامع ، فقد قال الخليل والأخفش : (هذا كلام العرب الفصيح أن تخاطب الواحد بلفظ الإثنين فتقول : ويلك ارحلاها وازجراها ، وخذاه واطلقاه للواحد)[17].

ويقول ابن رشيق في العمدة : (من ذلك أن يذكر شيئين ثم يخبر عن أحدهما دون صاحبه اتساعاً كما قال الله عزّ وجلّ : ﴿ وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها ﴾[18] 11 الجمعة .

وفي الخصائص يقول ابن جني : (واعلم أن العرب إذا حملت على المعنى لم تكد تراجع اللفظ كقولك ! شكرت من أحسنوا إلي على فعله ، ولو قلت ! شكرت من أحسن إلي على فعلهم جاز)[19].

وفي المقتضب قال المبرد : (ولو أراد مريد في التثنية ما يريده في الجمع لجاز ذلك في الشعر لأنه كان الأصل لأن التثنية جمع وإنما معنى قولك جمع أنه ضم شيء إلى شيء)[20].

---

(17) القرطبي 16:17.

(18) العمدة لابن رشيق 279:2 تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد / دار الجيل بيروت لبنان ط/ 1972،4.

(19) الخصائص لابن جني 420:2 تحقيق محمد علي النجار دار الهدى للطباعة والنشر بيروت لبنان.

(20) المقتضب للمبرد 156:2 تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة. ط/ عالم الكتب بيروت.

وإليك طائفة من الأمثلة تبادلت فيها الصيغ ووقع بعضها موقع بعض .

1 ـ التعبير بالمفرد عن المثنى :

قوله تعالى : ﴿ كي تقر عينها ولا تحزن ﴾ 40 طه
﴿ فمن ربكما يا موسى ﴾ 49 طه
﴿ فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى ﴾ 117 طه

وقال زهير بن أبي سلمى :
ودار لها بالرقمتين كأنها مراجيع وشم في نواشر معصم

يريد وداران فاجتزأ بالواحد عن الإثنين[21].

وتقول : رأيت بعيني ، وسمعت بأذني ، وإنما كانت الرؤية بالعينين والسماع بالأذنين معاً .

كما تقول : ضربت رأس الرجلين ، وشققت بطن الحملين .

قال ابن الشجري : ولا يكادون يستعملون هذا الا في الشعر وأنشد شاهدا عليه :
كأن وجه تركيين قد غضبا مستهدفين لطعن غير تذبيب[22]

2 ـ التعبير بالمثنى عن المفرد

وذلك مثل قوله تعالى :
﴿ نسيا حوتهما ﴾ 61 الكهف .
كان النسيان من الفتى وحده[23].
يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان ﴾ 22 الرحمن .
وإنما يخرج من الملح[24].
﴿ القيا في جهنم ﴾ 24 ق .

---

(21) انظر شرح المعلقات للزوزني 73 دار صادر بيروت .
(22) الأمالي الشجرية 12/1 .
(23) تفسير القرطبي 12:11 .
(24) المرجع السابق .

والمراد مالك خازن النار[25] .

﴿ قال قد اجيبت دعوتكما ﴾89 يونس. الخطاب لموسى وحده لأنه الداعي[26] .

وقال امرؤ القيس :

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل

وقال أبو ثروان :

وإن تزجراني يا بن عفان انزجر وأن تَدعَاني أحم عرضاً ممنعا

وقول جرير :

لما مررت بالديرين أرقني صوت الدجاج وقرع بالنواقيس

أراد دير الوليد .

جاء في معاني القرآن للفراء أن العرب تقول للواحد قوما عنا ، وأصل ذلك أن أدنى أعوان الرجل في إبله وغنمه ورفقته في سفره اثنان . فجرى كلام الرجل على صاحبيه ، ومنه قولهم للواحد في الشعر خليليّ ثم يقول يا صاح[27] .

ويقول الزمخشري عند قوله تعالى :

﴿ القيا في جهنم ﴾ 24ق.

(يجوز أن يكون خطاباً للواحد على وجهين : أحدهما قول المبرد أن تثنية الفاعل نزلت منزلة تثنية الفعل كأنه قيل الق الق للتأكيد . والثاني أن العرب أكثر ما يرافق الرجل منهم اثنان فكثر على ألسنتهم أن يقولوا خليليّ وصاحبيّ . وقفا واسعدا حتى خاطبوا الواحد خطاب الإثنين . عن الحجاج أنه كان يقول : يا حرسي اضربا عنقه)[28]

3 ـ التعبير بالمفرد عن الجمع :

قوله تعالى :

﴿ ولا تكونوا أول كافر به ﴾ 41 البقرة ولم يقل كافرين .

---

(25) البرهان 231:2 .

(26) انظر الاتقان 33:2 والعمدة 279:2 .

(27) انظر معاني القرآن للفراء 78:3.

(28) الكشاف 8:4 .

﴿ ثم نخرجكم طفلا ﴾ 5 الحج.
﴿ إن هؤلاء ضيفي ﴾68 الحجر.

ولم يقل ضيوفي.
وقال المتنبي:

أتاهم بأوسع من أرضهم   طوال السبيب قصار العُشب

قال السبيب ولم يقل « الأسبة » جعل الواحد في موضع الجمع[29].

ونقول: هل اختصم أحد اليوم والاختصام لاثنين أو أكثر.

وقد كان الحجاج يقول في خطبته: (يا أيها الإنسان وكلكم ذلك الانسان).

4 ـ التعبير بالجمع عن المفرد:

قال تعالى: ﴿ قال رب ارجعون ﴾ 99 المؤمنون.

لم يقل ارجعني جاء على تعظيم الذكر للمخاطب[30].

﴿ وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس ﴾ 13 البقرة. يعني عبدالله بن سلام [31].

﴿ يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحاً ﴾ 51 المؤمنون خطاب للنبي وحده إذ لا نبي معه قبله ولا بعده.

﴿ وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ﴾ 126 النحل. الخطاب للرسول بدليل قوله: (واصبر وما صبرك) 127 النحل.

﴿ كذبت قوم نوح المرسلين ﴾ 105الشعراء،المراد نوح عليه السلام[32].

﴿ يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم ﴾ 130 الأنعام، والمراد الإنس لأن الرسل لا تكون إلا من بني آدم[33].

---

(29) ديوان المتنبي 101:1 منشورات دار المعرفة / بيروت لبنان. أعيد طبعه بالأوفست 1978.
(30) القرطبي 11 :149. والبرهان 235:2 والكشاف 42:3.
(31) البرهان 221:2.
(32) الكشاف 120:3.
(33) البرهان 237:2.

﴿ وإذ قتلتم نفساً ﴾ 72 البقرة . والقاتل واحد .

﴿ وإني مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون﴾ 35 النمل . والرسول كان واحداً بدليل قوله تعالى : ﴿ ارجع إليهم ﴾[34]

﴿ الذين قال لهم الناس ﴾173 آل عمران . المراد بهم ابن مسعود الثقفي[35] .

وهذا قليل من كثير سقته من كتاب الله .

قال الفرزدق .

وإذا ذكرت أباك وأيامه اخزاك حيث تقبل الاحجار

يريد الحجر[36].

وتقول : سمعت هذا الخبر من الناس وأنت تريد واحداً . وفلان يركب الخيل ولم يركب الاّ فرساً .

5 ـ **التعبير بالجمع عن المثنى** .

قوله تعالى :

﴿ اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو ﴾123 طٰه ، والخطاب لآدم وحواء .

﴿ أولئك مبرءون مما يقولون ﴾ 26 النور .

يعني عائشة وصفوان[37].

﴿ هذان خصمان اختصموا ﴾ 19 الحج . ولم يقل اختصما .

﴿ وألقى الألواح ﴾ 150 الأعراف . وهما لوحان[38]

قال الشاعر :

كأن خصييه من التدلدل ظرف جراب فيه ثنتا حنظل[39]

---

(34) البرهان 7:3.

(35) البرهان 220:2.

(36) الخصائص 422:2.

(37) البرهان 238:2.

(38) العمدة 279:2.

(39) المقتضب 156:2.

وتقـول : ضربت رؤوس الـرجلين ، وشققت بطون الحملين . ومـا أحسن وجوه الرجلين .

قال ابن الشجري : (استحسنوا ذلك لما بين التثنية والجمع من التقارب من حيث كانت التثنية عدداً تركب من ضم واحد إلى اثنـين)[40].

من هنا تبين أن تبادل الصيغ بين المفرد والمثنى والجمـع جائـز لغرض يقصـده المتكلم ويفهمه السامع لقرينة موجودة في الكلام . أما إذا انعدمت القرينة والقصـد فمن الظاهر أنه لا يجوز . لأن القواعد العربية بنيت على الدقة في التعبير ، ووضـع كل لفظ موضعه ليكون المتكلم والسـامع عـلى صلة وثيقة بينهـما في هذه القـواعد . وقد يكون قصد المتكلم اهتماماً بمفرد من بين مثنى أو جمع . أو انطلاقاً من مفرد إلى التعميم على مثنى أو جمع .

ثالثاً : تناوب الحروف :

تنـوب الحروف بعضهـا عن بعض ، وهـذا لاخـلاف فيـه عنـد الكثـير من النحاة ، وقد ذكر الهروي أمثلة كثيرة لذلك[41] .

وأفـرد له ابن جني في الخصـائص بابـاً أسماه ، (استعمـال الحروف بعضهـا مكان بعض)[42] .

ويرى أنها تنوب عن بعضها بحسب الأحوال الداعية إليـه والمسوغة له ، فـأما في كل موضع وعلى كل حال فلا .

ووضع ابن الشجري فصـلاً في دخول حـروف الخفض بعضها مكـان بعض وساق كثيراً من الأمثلة[43] .

وقال أبو حيـان : (حروف الجـر يسد بعضهـا موقـع بعض)[44] ويقول ابن

(40) الأمالي 13:1 .
(41) الأزهيـة في علم الحروف للهـروي 291 تحقيق عبد المعـين الملوحي ط/ مجمع اللغـة العـربيـة دمشق 1971 م .
(42) الخصائص 306:2 .
(43) الأمالي الشجرية 2 :267 .
(44) البحر المحيط 152:8 وانظر المقتضب 319:2 .

هشام : إن أحرف الجر لا ينوب بعضها عن بعض بمقياس كما أن أحرف الجزم وأحرف النصب كذلك عند البصريين ، وما أوهم ذلك فهو عندهم إما مؤول تأويلاً يقبله اللفظ كما قيل في :

﴿ ولأصلبنكم في جذوع النخل ﴾ 71 طه .

إن « في » ليست بمعنى « على » ولكن شبه المصلوب لتمكنه من الجذع بالحال في الشيء ، وأما على تضمين معنى فعل يتعدى بذلك الحرف كما ضمن « وأحسن » في « وقد أحسن بي » معنى لطف . وأما على شذوذ أنابة كلمة عن أخرى، وهذا الأخير هو مجمل الباب كله عند أكثر الكوفيين وبعض المتأخرين ـ ولا يجعلون ذلك شاذاً ومذهبهم أقل تعسفاً)[45] ولنسق أمثلة قليلة تناوبت فيها الحروف عند بعضهم ومن أراد المزيد فليرجع إلى الكتب الآنفة الذكر .

1 ـ تبادل حروف الجر :

تكون (في) بمعنى « على » وذلك مثل قول سويد بن أبي كاهل :

هم صلبوا العبدي في جذع نخلة   فلا عطست شيبان إلا بأجدعا[46]

وبمعنى « من » كقوله تعالى :

﴿ وارزقوهم فيها ﴾ 5 النساء .

﴿ ويوم نبعث في كل أمة شهيدا ﴾89 النحل .

وبمعنى «مع» كقوله:

﴿ فخرج على قومه في زينته ﴾ 79 القصص

﴿ فادخلي في عبادي ﴾29 الفجر.

وبمعنى « إلى » نحو قوله تعالى :

﴿ فتهاجروا فيها ﴾ 97 النساء .

وقول علقمة بن عبدة :

طحا بك قلب في الحسان طروب   بعيد الشباب عصرها من مشيب

---

(45) المغني 151.

(46) الأمالي الشجرية 267:2.

أي إلى الحسان[47].

وتقع « الباء » موقع « عن » كقوله تعالى : ﴿ فسئل به خبيراً ﴾59 الفرقان .

بدليل قوله تعالى : ﴿ يسئلون عن أنبائكم ﴾ 20 الأحزاب وقول عنترة :

هلا سألت الخيل يا ابنه مالك إن كنت جاهلة بما لم تعلمي

وأمثلة كثيرة غير هذه يضيق المقام عن ذكرها فارجع اليها .

2 ـ إنابة حروف العطف :

جاء في المغني في قوله تعالى :

﴿ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة ﴾63 الحج، إنه قيل أن الفاء تقع تارة بمعنى « ثم » ومنه الآية السابقة، وقوله تعالى :

﴿ ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحما ﴾ 14 المؤمنون .

فالفاءات بمعنى « ثم » لتراخي معطوفاتها .

وقد تكون الفاء بمعنى الواو وذلك مثل قول امرىء القيس

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل[48]

وتأتي « أو » بمعنى « الواو » قال أبو حيان : (وقد تجيء أو بمعنى الواو إذا عطفت مالا بد منه كقوله !

قوم إذا سمعوا الصريخ رأيتهم من بين ملجم مهره أو سافع

يريد وسافع .

وجعل من ذلك قوله تعالى :

﴿ فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى ﴾195 آل عمران .

---

(47) المرجع السابق 267:2.

(48) انظر المغني 214.

وقوله تعالى :

﴿ يا شعيب أصلوٰتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء ﴾ 87 هود(49)

3 ـ تبادل الحروف الشبيهة بالفعل :

جاء في كتاب سيبويه : إن أهل المدينة يقولون « أنها » فقال الخليل هي بمنزلة قول العرب : ائت السوق أنك تشتري لنا شيئاً . أي « لعلك » وحمل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ﴾ 109 الأنعام، فكأنه قال : لعلها إذا جاءت لا يؤمنون(50).

وقوله تعالى :

﴿ ولئن قلت إنكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا ﴾ 7 هود . « إنك » بمعنى « علك » ويجوز أن تضمن قلت معنى ذكرت(51).

4 ـ تبادل حروف الشرط :

قال ابن هشام في المغني: وكون «لو» بمعنى «إن» قاله كثير من النحويين في نحو قوله تعالى:

﴿ وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين ﴾ 17 يوسف
﴿ ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ﴾9 الصف
﴿ قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث ﴾ 100 المائدة
ونحو : اعطوا السائل ولو جاء على فرس(52) .

وقول الأخطل غياث بن غوث :

قوم إذا حاربوا شدوا مآزرهم ... دون النساء ولو باتت باطهار

وخرج ابن هشام بنتيجة وهي أن الشرط بلو متى كان مستقبلاً محتملاً وليس

---

(49) انظر البحر المحيط لأبي حيان 144:3 مكتبة ومطابع النصر الحديثة الرياض السعودية.
(50) الكتاب 123:3 وانظر البحر المحيط 201:4.
(51) البحر المحيط 205:5.
(52) الرواية في الموطأ (باب الترغيب في الصدقة) وأبي داود (باب الزكاة) وإن جاء .

المقصود فرضه الآن أو فيما مضى فهي بمعنى « أن » ومتى كان ماضياً أو حالاً أو مستقبلاً ولكن قصد فرضه الآن أو فيما مضى فهي الامتناعية[53].

5 ـ **تبادل حروف النفي :**

ذكر ذلك ابن جني في الخصائص قول الشاعر :

لولا فوارس من نعم وأسرتهم يوم الصليفاء لم يوفون بالجار

إنه شبه للضرورة « لم » بـ « لا ».

ثم قال : فقد يشبه حروف النفي بعضها ببعض وذلك لاشتراك الجميع في دلالته عليه ألا ترى إلى قول انشدته :

أجدّك لم تغتمض ليلةً فترقدها مع رُقَّادها

فاستعمل « لم » في موضع الحال ، وإنما ذلك من مواضع « ما » النافية للحال . وأنشدنا أيضاً :

أجدك لن ترى بثعيلبات ولا بَيْدان ناجيةً ذَمولا

استعمل أيضاً « لن » في موضع « ما »[54]

ومما جاء في القرآن قوله تعالى :

﴿ فلا صدق ولا صلى ﴾ 31 القيامة . أي لم يصدق ولم يصل[55].

وقوله :

﴿ قال رب بما أنعمت علي فلن أكون ظهيرا للمجرمين ﴾17 القصص. لن بمعنى لا [56].

وقد أحصى الأستاذ عبد الخالق عضيمة الآيات التي وقع المضارع فيها بعد « لم » فوجد سبعاً منها كان المضارع فيها دالاً على الاستقبال، وأشار بأنه لم يجد

(53) انظر المغني 348 -349والبحر 165:2 .
(54) الخصائص 388:1 .
(55) القرطبي 113:9 .
(56) البحر المحيط 110:7 .

للمعربين ولا للمفسرين أقوالاً في هذه الآيات[57] وهي :

1 ـ ﴿ ونادوا أصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون ﴾ 46 الأعراف .

2 ـ ﴿ ويوم نسير الجبال وترى الأرض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا ﴾ 47 الكهف .

3 ـ ﴿ ويوم يقول نادوا شركائي الذين زعمتم فدعوهم فلم يستجيبوا لهم ﴾ 52 الكهف .

4 ـ ﴿ ورأى المجرمون النار فظنوا أنهم مواقعوها ولم يجدوا عنها مصرفا ﴾ 53 الكهف .

5 ـ ﴿وقيل ادعوا شركاءكم فدعوهم فلم يستجيبوا لهم ورأوا العذاب ﴾ 64 القصص.

6 ـ ﴿ ويوم تقوم الساعة يبلس المجرمون ولم يكن لهم من شركائهم شفعاء ﴾ (12 -13). الروم.

7 ـ ﴿ فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن أنس قبلهم ولا جان ﴾ 56 الرحمن .

وقد أورد أيضاً أفعالاً أخرى وقع فيها المضارع المجزوم بلم بعد أدوات شرط جازمة . وأدوات الشرط تفيد الاستقبال .

ولا يبعد أن تكون هذه الآيات من هذا الباب وهو تناوب حروف النفي ، وكما هو مفهوم بأن لم تقلب الفعل المضارع الى الماضي ، والماضي معلوم وثابت . فإذا أردنا تأكيد المتوقع عبرنا عنه بما هو ثابت . وقد تكون هذه الآيات كذلك ، فعبر بلم التي هي لنفي الماضي الثابت بدل « لن » التي هي لنفي المتوقع تأكيداً لهذا المتوقع .

---

(57) دراسات لأسلوب القرآن الكريم لمحمد عبد الخالق عضيمة 603:2 مطبعة السعادة القاهرة الطبعة الأولى 1973م.

اللغة العربيّة
أهميّتها وكيفيّة تدريسها

الدكتور الجيلاني جبريل

تعتبر اللغة العربية احدى الموضوعات الحيوية والجديرة بالدراسة والبحث والاهتمام لان البحث فيها والاهتمام بها امران هامان يؤديان بطبيعة الحال إلى إثراء هذه اللغة وتجديدها ، وغربلتها مما قد علق بها من غريب الكلام وعاميته ــ وكذلك يؤديان إلى اكتشاف الغامض منها وذلك بقصد فهمها وسبر أغوار خفاياها .

أما البحث في طرق وأساليب تدريسها فإنه هو الآخر يؤدي بدوره إلى إصلاح العملية التعليمية وذلك عن طريق دراسة وتقويم الطرائق المتبعة من جوانبها المختلفة لإبراز نقاط القوة والضعف فيها،وذلك للوصول إلى اختيار سليم للطرق التي ينبغي على مدرس اللغة العربية اتباعها .

والاختيار السليم هو قدرة المدرس على انتقاء أبسط الطرق واجودها حتى يستطيع أن يقدم مادته في اسلوب شيق ومفهوم وذلك كي يتمكن الدارسون من بلوغ أهدافهم ومقاصدهم بأقل جهد وأقصر وقت مع حصولهم على أفضل

النتائج . وكذلك خلق الرغبة والحماس في نفوس اولئك الذين ينقصهم الميل والحماس الشديدان إلى دراسة هذه اللغة .

فاللغة العربية قد أتهمت من قبل الكثيرين - بما في ذلك بعض ابنائها - بالتعقيد والصعوبة والجفاف والجمود والقصور - وقد جاء هذا الاتهام الباطل لمعطيات عدة سوف نشير إلى بعضها عند الحديث عن الاسباب التي أدت بنا إلى البحث في هذا الموضوع . غير اننا نود أن نشير إلى حقيقة مفادها أن اللغة العربية ليست معقدة أو صعبة الفهم ، ولكن كما يقول بعض الخبراء التربويين : « فالمعلم وطريقته واسلوبه هو الذي يجعل الطالب ينشط ويتحبب إليها . أما حين يلجأ المعلم إلى الاسلوب القديم ويفسح المجال « لزيد » ليضرب « عمراً » فهذا ما يجرد الطالب من نشاطه ويخلق فيه روح الكراهية للمادة »[1] .

فالملاحظ على الكثيرين من مدرسي اللغة العربية انهم ما زالوا يتبعون في تدريسهم لأي فرع من فروع اللغة - إذا صح التعبير لأن اللغة العربية وحدة متماسكة - طرقاً واساليب لا تقوم على اختيار دقيق وذلك كاختيارهم للطريقة الإلقائية أو للطريقة التلقينية أو للطريقة الإملائية مثلاً دونما مراعاة لطبيعة المادة المدروسة أو لطبيعة الدارسين ، وانما قد يستعملون إحدى هذه الطرائق إما استنادا إلى تقاليد فلسفية او تراثية أو إلى بعض الخبرات الضيقة التي يلجأ إليها بعض القائمين بالشئون التدريسية أو ما شابه ذلك .

نرجع للحديث عن أهمية البحث والاهتمام بمجال اللغة العربية وطرق تدريسها فنؤكد ثانية أهمية ذلك وخاصة بالنسبة لنا عرباً ومسلمين . وأهمية ذلك تبرز في جملة من النقاط سنذكر بعضاً منها :

أولاً : أن أهمية هذا الموضوع لنا نحن العرب يتمثل في أن اللغة العربية هي لغتنا الام التي نتكلمها ونعتز بها ، وعن طريقها يمكن لنا أن نعرف تراثنا الادبي والعلمي والفكري ، ونعرف تاريخنا وحضارتنا وأمجاد أمتنا وننشد عن طريقها وحدتنا وقوتنا وعزتنا . يقول أبو منصور الثعلبي في هذا الصدد . « إن اللغة العربية هي اداة العلم ، ومفتاح التفقه في الدين ، وسبب اصلاح المعاش والمعاد ، ولو أن

---

(1) جماعة من الاختصاصيين ، كيف تلقى درسك . منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت لبنان 1982 ص 66 .

لم يكن في الاحاطة بخصائصها والوقوف على مجاريها ومعارفها ، والتبحر في جلائلها ودقائقها ، الا قوة اليقين في معرفة اعجاز القرآن وزيادة البصيرة في اثبات النبوة التي هي عمدة الايمان ، لكفى بها فضلاً من فيها اثره ، ويطيب في الدارسين ثمرة » .

ثانياً : إن أهمية هذا الموضوع بالنسبة لنا نحن المسلمين تتمثل في أن كتاب الله عز وجل والذي هو مرشدنا ودليلنا ، والذي وجبت علينا تلاوته وتدارس معانيه قد نزل بلسان عربي فصيح فقد قال سبحانه وتعالى : ﴿ وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرفنا فيه من الوعيد ﴾ (طه ـ 113) .

وقال سبحانه : ﴿ بلسان عربي مبين ﴾ سورة الشعراءالآية 195 وممن قد أشاد بأهمية اللغة العربية وأهمية تعلمها والعودة إليها بالنسبة لجميع المسلمين هو الشيخ عناية الله أحد اساتذة جامعة البنجاب حيث قال : « العربية ذات أهمية عظمى لكونها اللغة الدينية للمسلمين . . .

ومهما كانت لغة المسلم ، سواء أكانت هوساوية أم بشتو أم فارسية أم تركية أم جاوية أم ملاوية فان الصلوات تقام خمسة اوقات بالعربية يومياً . أما الكلمات الاساسية في العقيدة الاسلامية : «لا إله إلا الله محمد رسول الله » أنها في اذن الوليد ، ومن بين اولى الجمل التي يعلم الطفل أن ينطق بها . وتلك ينبغي أن تكون هي الكلمة الأخيرة على شفاه الميت » .

ويضيف هذا الشيخ قائلاً: «بدون العربية يكون فهم الإسلام ناقصاً، ولأجل فهم الافكار المؤثرة في حياة المسلمين وعقائدهم ومبادىء دينهم وأخلاقهم التي ينشأون عليها ، علينا أن نعود إلى العربية فهي الاداة الاصيلة لكل العلوم الدينية في الاسلام »[3] اذن . فكلما حرصنا على دراسة هذه اللغة ، وزدنا تعمقاً في فهمها ، كلما زدنا تعمقاً في فهم كتاب الله عز وجل الذي يعتبر له الفضل الكبير على هذه اللغة .

---

(2) عثمان أمين « فلسفة اللغة العربية » مجلة الاصالة السنة السابعة ، مايو 1978 ص 104 .

(3) عمر التومي الشيباني « فلسفة تدريس اللغة العربية والدين الاسلامي » بحث غير منشور شارك به الباحث في ندوة التربية الإسلامية التي اقيمت بماليزيا في صيف 1985 م .

وتشيد مي زيادة بدور القرآن الكريم في حفظ اللغة العربية والمدنية الاسلامية بقولها :-

« إن الذي كان باعثاً على تكوين المدنية العربية هو الذي ما زال يحفظها إلى اليوم : هو القرآن ، كذلك ستظل اللغة العربية حية ما دام الاسلام حياً ، وما دام في المسكونة ثلاثمائة مليون من البشر يضعون أيديهم على القرآن حين يقسمون »[4] .

ومنذ اكثر من ستين سنة قد كتب المستشرق «بروكلمان» مشيداً بفضل القرآن على اللغة العربية اذ يقول : « بفضل القرآن بلغت العربية من الاتساع مدى لا تكاد تعرفه أي لغة أخرى من لغات الدنيا ، والمسلمون جميعاً يؤمنون بأن العربية وحدها اللسان الذي أحل لهم أن يستعملوه في صلواتهم ، وبهذا اكتسبت العربية منذ زمان طويل مكانة رفيعة فاقت جميع لغات العالم الاخرى التي تنطق بها شعوب اسلامية »[5] .

ثالثاً : إن للغة العربية أعداء كثيرين يتربصون بها ويحيكون لها الدسائس . فقد نعتوها بالتخلف والضيق والقصور والجمود بدعوى انها قد اقتصرت في تعبيراتها والفاظها ، ومصطلحاتها على وصف حياة البادية وقد شملت بالحديث غزواتهم وحروبهم وأيامهم ووقائعهم ، وحلهم وترحالهم بأساليب وعبارات لم تعد تصلح لانسان هذا العصر الذي يعيش في عالم متقدم علمياً وادبياً وثقافياً وتقنياً في جميع مجالات حياته ، وحثوا العرب والمسلمين على ايجاد لغة غير اللغة العربية الفصحى لتكون اكثر شمولاً وحداثة من اللغة العربية .

هذا، وقد قام الكثيرون من أنصار اللغة العربية بالتصدي لهذه الدعوات الزائفة شاهدين للغة العربية بعظمتها وشموليتها . ومن بين من قال بذلك المستشرق « فان ديك » الذي كتب قائلاً ما ترجمته : «إن اللغة العربية من أكثر لغات الارض امتيازاً ، وهذا الامتياز من وجهين : الأول من حيث ثروة معجمها ، والثاني من حيث استيعاب آدابها »[6] .

---

(4) عيسى الناعوري ، « مي زيادة تدافع عن اللغة العربية » من المجلة العربية للثقافة مجلة تصدر عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ السنة الثالثة ، العدد الخامس سبتمبر 1983 م ـ ص 125 .

(5) عثمان امين . مصدر سابق ص 104 .

(6) عثمان أمين المصدر السابق ص 104 .

ومنذ اللحظة التي سيطر فيها العدو على الامة العربية والاسلامية عسكرياً أخذ في حرق التراث العربي الاسلامي والترويج للغة القصص الخرافية مثل قصة الزير سالم ، وسيف بن ذي يزن ، وعنترة وتغريبة بني هلال التي اتخذت من الاسلوب العامي الهزيل اسلوباً لها . وذلك بغية التقليل من شأن اللغة العربية وشأن متكلميها ، وكذلك التقليل من قدرة المسلمين على فهم دينهم الحنيف لان حفظ النصوص النقلية وفهم ما يتطلب الالمام باللغة العربية ، والقدرة على استخدامها الاستخدام السليم فأخذ هؤلاء بشن حملات واسعة النطاق ضد اللغة العربية الفصحى بهدف القضاء عليها باعتبارها لغة القرآن الكريم الذي هو مصدر الدين الاسلامي . ولغة الثقافة العربية التي هي في جوهرها ثقافة القرآن ، والحضارة الاسلامية ، ثم اخيراً باعتبارها الرابطة العظمى التي تربط بين العرب في شتى اقطارهم وأمصارهم ،وكذلك فان القضاء عليها سوف يحقق لهم عدة أهداف في وقت واحد .

فقد أدت هذه المكايد إلى ضعف اللغة العربية نطقاً وصناعة ، أما الاسلام والمتمثل في كتاب الله عز وجل فما استطاعوا أن يمسوه بسوء لان الله سبحانه قد كفل له السلامة حيث قال جل شأنه : ﴿ إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ . (الحجر ـ9) .

رابعاً : إن اللغة العربية قد وصفت من قبل أعدائها والمصدقين لهم من ابنائها بأنها من أصعب اللغات ، وأشدها تعقيداً سواء من حيث دراستها أو تدريسها . وقد أدى هذا المعتقد الخاطىء إلى ابتعاد الكثيرين من أبناء الامة العربية والإسلامية عن دراستها والتخصص أو التعمق فيها ، وتفضيل دراسة بعض اللغات أو بعض المجالات الاخرى كالتاريخ أو الفلسفة أو غيرها بدلاً منها .

وعليه فان أي مجهود إيجابي يبذل في شأنها أو شأن طرق وأساليب تدريسها سيكون خدمة للعربية والعروبة والاسلام .

إن مثل هذه الجهود ستساهم في تعلم اللغة العربية بالصورة الصحيحة والمبنية على الطرق والاساليب العلمية السليمة ليتم إبطال ما قد قيل حولها من تعقيد وجمود وجفاف .

فاللغة العربية شأنها شأن أي علم من العلوم المختلفة ، فمنها السهل الذي

لا يحتاج من الدارس كبير جهد ، ومنها الصعب الذي يتطلب مزيداً من الجد والمثابرة .

والجدير بالذكر أن صعوبة اللغة العربية دراسة وتدريساً لم تكن خاصة من خواص هذه اللغة ، أو نقيصة تنفرد بها عن بقية المجالات الأخرى ، فصعوبة فهمها قد يرجع إلى أسباب لم يكن للغة العربية دخل فيها ولا سلطان عليها ومن هذه الاسباب ما يلي : ـ

1 ـ تأثير الشائعات المغرضة والتي سبقت الاشارة إليها والتي قام بالترويج لها الخصوم والأعداء .

2 ـ شدة ميل الدارسين إلى دراسة هذا المجال من عدمه .

3 ـ شدة حماس المدرسين إلى تدريس اللغة العربية ، ومدى غيرتهم على هذه اللغة وحبهم لها من عدمه .

4 ـ نوعية الاعداد العلمي والمهني والثقافي لمعلمي اللغة العربية .

5 ـ مدى توفر الامكانيات المادية والبشرية اللازمة لتدريس هذه المادة من عدمها .

6 ـ قدرة المدرس على اختيار واتباع انسب الطرق والاساليب التي تتمشى مع كل موقف تعليمي ، ومع كل مادة من المواد ومع طبائع الدارسين ، ومستوى نضجهم الجسمي والذهني والمعرفي والعاطفي . لأن العملية التربوية لا تقف عند حد اختيار واعداد محتوى المنهج وتنظيمه وانما تشتمل أيضاً على طريقة عرض خبرات المنهج على الدارسين ، وكيفية تحويلها إلى خبرات عملية قابلة للتطبيق على ارض الواقع ، وتوصيل تلك الخبرات إلى عقول الدارسين ، وهذه تتناول الاساليب والطرق والوسائل التعليمية التي يستخدمها المعلم في تنظيم الموقف التعليمي داخل الفصل الدارسي وخارجه .

ومن هنا يتبين لنا أن الطريقة أو الاسلوب الذي يتبع في تدريس المادة يكون له الدور الأكبر في انجاح الدرس من عدمه ، وذلك تبعاً لاختيار المعلم للطريقة والاسلوب .

طرق وأساليب تدريس اللغة العربية :ـ

قبل الحديث عن الطرق والاساليب التي ينبغي أن تتبع في تدريس اللغة العربية ، رأينا من الانسب أن نقوم بتعريف الطريقة في التدريس .

فالطريقة في قاموس الصحاح ، وفي تاج العروس : « هي المذهب أو المسلك وجمعها طرائق » وقد وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم : ﴿ كنا طرائق قدداً ﴾ (سورة الجن ـ 11) أي وكنا طرائق متعددة .

هذا،وقد شاع استعمال هذه الكلمة ـ أي الطريقة ـ في التربية بمعنى الكيفية التي تنظم بها وتستخدم فيها مواد التعليم والتعلم بقصد الوصول إلى الاهداف التربوية التي يسعى الفرد أو المؤسسة التربوية أو المجتمع إلى بلوغها .

هذا، وقد عرّف محمد عطية الأبراشي،الطريقة في التدريس بقوله :

« هي الوسيلة التي نتبعها لنفهم التلاميذ أي درس من الدروس في أي مادة من المواد وهي الخطة التي نضعها لانفسنا قبل أن ندخل حجرة الدراسة ونعمل لتنفيذها في تلك الحجرة بعد دخولها »[7] .

أما الدكتور عمر التومي الشيباني فقد عرف طريقة التدريس بقوله : هي « جميع اوجه النشاط الموجه الذي يقوم به المدرس في إطار مقتضيات مادة تدريسية ، وخصائص نمو تلاميذه وظروف بيئتهم ، بغية مساعدة تلاميذه على تحقيق التعلم المرغوب والتغير المنشود في سلوكهم ، وبالتالي مساعدتهم على اكتساب المعلومات والمعارف والمهارات والعادات والاتجاهات والميول والقيم المرغوبة »[8] .

وكما أن تعريفات طرق التدريس تختلف حسب هدف وفلسفة وثقافة وخبرة كل مرب ، فان طرق التدريس وأساليبه تختلف هي الأخرى وذلك لأحد الاسباب الاتية :ـ

أما لطبيعة المادة ، أو لطبيعة المتعلم وظروفه ، أو لطبيعة الامكانات المتاحة أو لخبرة المعلم وثقافته واعداده ، او تبعاً لوجود فلسفة معينة في التعلم ، او تبعاً

(7) محمد عطية الابراش . روح التربية والتعليم= ط 5 القاهرة عيسى الباب الحابي وشركاؤه ص 267 .

K(8) عمر التومي الشيباني ، فلسفة التربية الإسلامية ـ الشركة العامة للنشر والتوزيع والاعلان ، طرابلس 1975 ص 405 .

لظروف بيئة اجتماعية معينة . إن هذا التنوع في الطرق والاساليب لا يهمنا بقدر ما يهمنا تسليط بعض الأضواء على بعض هذه الطرق التي نعتقد أنها افضل من غيرها في تدريس اللغة العربية لان الشيء المهم لدينا كمدرسين هو ان نختار انسب الطرق ، وأن نتبع أحسن الاساليب حتى نجعل دروسنا اكثر فائدة وابعد ما تكون عن الرتابة .

طرق تدريس اللغة العربية :

لقد تعددت طرق وأساليب تدريس اللغة العربية ، وقد تمت الاشارة إلى بعض منها . ولكن يبدو لنا من خلال ملاحظاتنا واطلاعاتنا أن اكثر هذه الطرق انتشاراً هي الطريقة التركيبية بنوعيها « الهجائي » و « الصوتي » . وسوف نتحدث عن كل من هذين النوعين بعد حين .

أما الطرق التي نعتبرها اكثر فعالية لتدريس هذه اللغة، هما الطريقتان :ـ

الطريقة التحليلية والتي تعرف أحياناً بالطريقة الكلية ، والطريقة التوليفية والتي تعرف احياناً هي الاخرى بالطريقة « التحليلية ـ التركيبية » وذلك لانها مزيج من هاتين الطريقتين .

الطريقة التركيبية :ـ

استخدمت هذه الطريقة في تدريس اللغة العربية منذ زمن بعيد ، وقد اتسع انتشارها حتى صار يستخدمها كل من اشتغل بمهنة التدريس . هذا وقد استمر استخدامها ردحاً طويلاً من الزمن ورغم تكشف عيوبها فانها لا تزال سائدة بين مدرسي اللغة العربية وعلى صورة موسعة . ويكثر استعمالها خاصة مع اولئك الدارسين الذين ما زالوا في بداية السلم التعليمي .

إن المتبعين لهذه الطريقة قد ظنوا ـ خطأ ـ أن الطفل لا يختلف . عن الكبير في قدراته العقلية واستعداداته ومدى تقبله للاشياء التي قد تجد قبولاً واستحساناً عند الراشدين ـ وقد أدى هذا المعتقد إلى تطبيق طرق وأساليب تدريسية مع الاطفال والمبتدئين كما لو كانوا كباراً أو متقدمين في مراحل التعليم .

والكيفية التي كانت تتم بها هذه الطريقة هي أن المدرس يبدأ في تلقين

تلاميذه الحروف الهجائية كخطوة أولى . ثم يؤلف من الكلمات جملاً ، ظناً من هؤلاء المدرسين بان الانتقال من الجملة إلى الكلمة فإلى الحروف كما هو موجود في الطريقة التحليلية التي سنتحدث عنها بعد حين ؟ . وقد اعتبر اصحاب هذه الطريقة أي الطريقة التركيبية أن البداية بالحروف فالمقاطع . . . . . هي البداية بالسهل ـ وهذا ليس من الصواب بشيء . يقول « روبير دوترانس » ورفاقه معلقين على ذلك : « وقد أدت هذه الاساليب إلى تطبيق خاطىء لمبدأ صحيح هو الانتقال من البسيط إلى المركب ومن السهل إلى الصعب ، وقد افترضت عن خطأ أن السهل في بادىء الامر هو الحرف ثم المقطع ، وأن الصعب هي الكلمة ثم الجملة[9] .

وتتضمن الطريقة الكلية طريقتين فرعيتين هما : (الطريقة الهجائية والطريقة الصوتية) .

الطريقة الهجائية :

أن الطريقة الهجائية هي أحد فرعي الطريقة التركيبية . وفي هذه الطريقة يتم تعلم الحروف الهجائية بذكر اسمائها ، وقد اختلف المدرسون حول الكيفية التي يتم بها تطبيق هذه الطريقة . هذا، وقد نتج عن اختلافهم هذا ثلاثة أساليب مختلفة .

1 - أما الاسلوب الأول هو أن يقوم المدرس بتلقين الحروف الابجدية جملة واحدة ، ويطلب بعدئذ من الدارسين استظهار هذه الحروف ، ثم يتدرج المدرس بهم إلى معرفة رموزها .

2 ـ أما الاسلوب الثاني هو أن يقوم المدرس باعطاء مجموعة من الحروف ثم يقوم بتكوين كلمة أو الكلمات من تلك الحروف التي تم اعطاؤ ها للدارسين .

3 ـ أما الأسلوب الثالث فهو أن يقوم المدرس بتعليم الحروف الأبجدية بأسمائها ورموزها ثم يتدرج إلى تكوين الكلمات. يعتبر الأسلوب الأخير أفضل من الأسلوبين

---

(9) روبير دوترانس وآخرون: التربية والتعليم ـ ترجمة هشام نشابة ـ اللجنة الوطنية اللبنانية اليونسكو ، بيروت ـ لبنان 1971 م .

الأولين لأن هذا الأخير قد قام فيه المدرس بتدريس الحروف بأشكالها وأسمائها مع العمل على تكوين الكلمات من تلك الحروف التي تم تعليمها .

وفي كل الاحوال تعتبر الطريقة الهجائية من أصعب الطرق التي تتبع في تدريس اللغة العربية ، وذلك لوجود سببين جوهريين اولهما أن الحروف التي تعلم باسمائها لا بنطقها يكون فيها الاسم مخالفاً تماماً لنطق أو رسم هذه الحروف . فمثلاً إذا عمد المدرس إلى تعليم الحروف (و) ، (ل) ، (ق) عن طريق اسمائها لا أصواتها أو اشكالها فتصبح هذه الحروف (واو) ، (لام) ، (قاف) التي هي بعيدة كل البعد عن حقيقة شكل أو نطق هذه الحروف .

وثانيهما : ان الدارس اثناء تعلمه لدروس القراءة مثلاً فانه لا يصل إلى الكلمة ذات المعنى أو الجملة التامة المفهومة إلا بعد مروره بعدة خطوات مضنية تجعله يشعر اثناءها بالتعب والسأم وعدم الارتياح . فأثناء اتباعه لهذه الطريقة فان المدرس يقوم بتعليم تلاميذه كل حرف من الأحرف الهجائية الثمانية والعشرين بصورها المختلفة ، وذلك حسب وقوع كل منها في الكلمة . وهذا يعني أن لكل حرف من الحروف الهجائية على أقل تقدير ثلاثة اشكال . شكل البداية وشكل الوسط ، وشكل النهاية ناهيك عن بعض الحروف التي يكون لها اكثر من ثلاثة اشكال كحرف الهاء مثلاً . وحسب هذه الاشكال والاوضاع المختلفة للحرف الهجائي الواحد ، وهذا يعني وكأن عدد الحروف الهجائية قد أصبحت أكثر من تسعين حرفاً بدلاً من ثمانية وعشرين .

ومما يجعل هذه الطريقة اكثر صعوبة وأشد تعقيداً ، هو أن أي تعلم يحصل من خلالها يكون قد مر بعدة مراحل : ففي المرحلة الاولى يقوم المعلم بتدريس الحروف بأشكالها المنفصلة وكذلك الكلمات تعلم كيف تكتب دون اتصال لحروفها .

أما المرحلة الثانية ، فان المدرس يقوم بتدريس الحروف في اشكالها المنفصلة ، ثم يقوم بكتابة الكلمات التي قد تم تكوينها او تركيبها من هذه الحروف باشكالها المتصلة .

وهذا ما يدعو إلى القول بان هذه الطريقة اكثر تعقيداً من غيرها اذ أنها

تتطلب جهداً كبيراً ووقتاً طويلاً وصبراً جميلاً .

« وهكـذا فان المشكلة لم تبق عـلى حـالهـا فحسب بـل زادت تعقيـداً اذ أننـا نطالب التلاميـذ بترك الصـورة التي تعلموهـا في المرة الاولى ، والانتقـال إلى صـورة جديدة »[10] .

ويمكن ان نوجز عيوب هذه الطريقة في جملة من النقاط :

1 - أنها تقضي عـلى نشاط الـدارسـين وتبعث فيهم الملل والشعـور بكـراهيـة الدراسة لانهم يجدون انفسهم يرددون اشياء لا معنى لها في عالمهم .

2 - أنها تجعل هم الدارسين محصوراً في عمليتي التهجي والنـطق دونما فهم أو ادراك .

3 - انها تخـالف تمـامـاً الـطبيعـة في تعليم الـطفـل للغتـه . فـالشيء السليم والمنطقي هو أن يبدأ في تعليم الطفل بما يحتاج إليه من اللغة في صورة كلمات ذات معنى .

4 ـ أنها طريقة تقوم على التلقين والاستظهار دون الاعتماد على الفهم والإدراك والإبداع .

5 - أنها تتصف بتضليل الدارسين لان أسماء الحروف التي يتعلمها التلاميذ لا تدل على اصواتها او رموزها .

6 -أن هذه الطريقة تصب جل اهتمامها على الحروف اكثر من المعاني ، وعلى المادة اكثر من التلاميذ .

7 - أن المتعلمين بهذه الطريقة يتعلمـون عادة القـراءة البطيئـة لانهم يوجهـون جل اهتمامهم إلى تهجي الكلمات وتجزئة الجملة وقراءتها كلمة كلمة .

الطريقة الصوتية :ـ

إن أول من استعمل هذه الطريقة في تدريس اللغة العربية هـو المربي العـربي ساطع الحصري الذي قال في هذا الصدد :

(10) محمد صالح جمال وآخرون ، كيف نعلم اطفالنا . دار الشعب بيروت لبنان ص 80 .

« إن أحسن طرق التعليم للمبتدئين هي تعليم مبادىء القـراءة على الـطريقة الصوتية تحليلاً وتركيباً قراءة وكتابة في الوقت عينه » .

وتعتبر هذه الطريقة خطوة هامة على طريق تحسين وتطوير الطريقة التـركيبية، والفكـرة فيها أن التـلاميـذ يتعلمـون الحـروف عن طـريق اصـواتهـا لا عن طـريق اسمائها . فأن دراسة الحرف بهذه الطريقة أي دراستها دون اللجوء إلى حفـظها عن طريق أسمائها كما هو متبع في الـطريقة الهجـائية يؤدي إلى اختصـار الوقت وعـدم ارباك التلاميذ وعدم تشويش أذهانهم . فحرف الكاف مثلاً لم يعد التلميـذ يتعلمه باتباع الطريقة الصوتية على أساس أنها « كاف » بل يتعلمـه على اسـاس أنها (ك) وحسب .

ويمكن جعل هذه الطريقة أكثر فعالية إذا ما أخذ في الاعتبار :

1- ضرورة البداية بالأحرف السهلة نطقاً وكتابة .

2-الابتعاد عن الاتيان بالاحرف المتشابهة وراء بعضها .

3-الاتيان بالاحرف التي يراد تعليمها من الكلمات التي تكـون مألـوفة لـدى الدارسين .

ومن مساوىء هذه الطريقة :ـ

ـ أنها تعتبر المادة الدراسية هي الهدف الأساس .

ـ انها تقوم على هدم وحدة الكلمة حيث أن هذه الطريقة تعتمـد على تقسيم الكلمـة إلى مقـاطـع كـما نـراه في كتب القـراءة عنـد المبتـدئـين حيث تـوجـد بعض المسافات أثناء كتابة الكلمة الواحدة .

الطريقة التحليلية :ـ

عرفت الطريقة التحليلية بهذا الاسم لانه عند اتباع هـذه الطريقـة فالمـدرس يبدأ أولاً بتعليم التلاميذ جملاً وتراكيب بسيطة ذات دلالة ثم يتنقل بعـد تأكـده من فهمهم لهذه الجمل والتراكيب إلى الكلمات والتي بدورها تحل إلى مقاطعهـا كخطوة ثـالثة ثم ينتقـل إلى الحرف أو الأصـوات التي تتكون منهـا هذه الكلمـات والجمل. بعـدئذٍ يـأخذ المـدرس في تـركيب مـا تم تحليله فيؤلف من الحـروف مقـاطـع ومن

المقاطع كلمات ، ومن الكلمات جملاً وتراكيب مختلفة .

وفي هذه الأيام اشتد الحماس لاستخدام هذه الطريقة من قبل الكثير من المدرسين والمهتمين بشئون التدريس وأصوله ، وخاصة في البلدان الغربية وقد أدى الحماس بالكثيرين إلى تطبيقها والتمسك بها ، ونبذهم لكثير من الطرائق الأخرى كالطريقة التركيبية مثلاً والتي استخدمت في هذه المدارس القرون العديدة .

ومن المعروف أن هذا الميل والتأييد لهذه الطريقة لم يكن صادراً عن عاطفة معينة أو عن محاباة ، ولكنه صدر نتيجة لايمان هؤلاء بسلامة الطريقة وثبوت نجاحها .

والطريقة التحليلية هذه قد جاءت نتاجاً لعاملين أساسيين في مجالي التربية وعلم النفس، وهذان العاملان هما :ـ

1 -ما يعرف بمدرسة الهيئة أو الشكل في علم النفس والتي جاءت قائلة إنه من طبيعة الانسان أن يدرك الاشكال العامة الكلية للاشياء قبل أن يدرك عناصر هذه الاشياء وتفاصيلها وخطوطها الفرعية . هذا، وقد طبقت الطريقة التحليلية هذا المبدأ، وقد أشرنا إلى ذلك سلفاً .

2 -ما يعرف بمركز الاهتمام في التربية الحديثة ، ومفاد ذلك هو ضرورة انتقال اهتمام المدرسين والمربين والعملية التعليمية ككل من المادة المدروسة إلى التلميذ الذي نقوم بتعليمه .

وهذا الجانب قد برز جلياً في الطريقة التحليلية وذلك من خلال الجمل المستعملة اثناء اتباع هذه الطريقة . فان كل الجمل المستخدمة في التدريس ، تكون لها دلالتها ، وتدور جميعها حول معان مفيدة واشياء يرغب التلميذ فيها ويميل إليها .

فدراسة اللغة مثلاً لم تعد في هذه الطريقة هدفاً لذاتها ، وإنما قد اصبحت وسيلة لتحقيق هدف وهو نمو الطفل من جميع جوانبه يقول عبد الحميد فايد : « اللغة ليست اداة للتعبير فحسب ، بل هي اداة للتفكير وظيفتها لا تقتصر على فهم ما يقرأه الانسان ، وتفهيم ما يراد نقله إلى المستمع أو القارىء ، بل تذهب

إلى غاية تربوية أبعد من هذا كله . ألا وهي التأثير في القارىء او المستمع الذي يجعله يستجيب لما يسمع أو يقرأ »[11] .

وللطريقة التحليلية مزايا عدة نذكر منها :

1 - أنها تساير النمو الطبيعي للاطفال تمشياً مع ما جاء به علم النفس من أن عملية الادراك تبدأ بالنظرة الاجمالية ثم التحليلية ثم التركيبية .

2 - أنها تتمشى مع مبادىء أصول التدريس حيث تبتدىء من المعلوم إلى المجهول ، ومن المحسوس إلى المجرد .

3 - أنها تهتم بالمعنى منذ البداية في تعلم القراءة . وهذا يكون عند الطفل الرغبة في البحث عن المعنى والاهتمام بالموضوع اثناء القراءة .

4 - أنها تعود الطفل السرعة في القراءة وذلك بسبب ميله إلى القراءة وولعه بها[12] .

الطريقة التوليفية أو التحليلية التركيبية

سميت هذه الطريقة بالتوليفية لانها جمعت بين الطريقتين التحليلية والتركيبية .

وقد قيل إن هذه الطريقة أحسن من الطرق السابقة جميعاً في تدريس القراءة العربية وخاصة للتلاميذ المبتدئين لأنها مزجت بين الطريقتين السابقتي الذكر واخذت من كل منهما ما قد تضمنته من مزايا .

فقد اتخذت من الطريقة التحليلية اسلوبي الكلمة والجملة ، حيث أن المدرس اثناء استخدامه لهذه الطريقة فإنه يأتي بالكلمات التي لها دلالة ومعنى وبهذا تكون الطريقة قد تضمنت اسلوب الكلمة المستخدم في الطريقة التحليلية .

كما يقوم المدرس باستخدام جمل قصيرة ومبسطة متخذة من عالم الطفل وحاجاته هدفاً لها . وبهذا تكون الطريقة التوليفية هذه قد تضمنت اسلوب الجملة

---

(11) عبد الحميد فايد ـ رائد التربية العامة وأصول التدريس ، دار الكتاب اللبناني بيروت 75 ص 129 .

(12) معروف زريق ، كيف نلقي درساً ـ دراسة عملية واقعية في التربية وأصول التدريس في المدارس الابتدائية . ط 4 دار الفكر بيروت لبنان ، 1975 ص 118 .

والذي يعتبر احد اسلوبي الطريقة التحليلية أيضاً.

أما ما تضمنته هذه الطريقة من الطريقة التركيبية فانه يتمثل في اسلوبي الهجاء والصوت . إذ أنه اثناء استخدام المدرس لهذه الطريقة فانه يقوم بتحليل الكلمات تحليلاً صوتياً حتى يتمكن التلاميذ من تمييز الحروف عن بعضها البعض ، ويتم بعد ذلك الربط بين هذه الاصوات ورموزها المختلفة ومن ثم فإن هذه الطريقة تكون قد تضمنت مزايا الطريقة الصوتية .

ومن خلال مراحل تطبيق هذه الطريقة فإن المدرس يعمل على تعليم تلاميذه الحروف الهجائية شكلاً ورسماً ، وهذا بطبيعة الحال يمثل جانب الطريقة الهجائية .

الطريقة التوليفية اتخذت مبدأين أساسيين هما :ـ

1 - مبدأ : انظر وقل . أي أن التلميذ ينظر إلى الشيء الذي يراد له أن يتعلمه ، ثم يطلب منه أن ينطق بهذا الشيء الذي وقع تحت نظره .

2 - مبدأ : اقرأ واكتب . أي أن التلميذ يقوم بقراءة هذا الشيء الذي نظر إليه ثم نطق به والذي قام المدرس بكتابته ، ثم يطلب منه كتابة ما قد قرأ .

وهذه الخطوات الاربعة المثالية والمتلاحقة : النظر والقول والقراءة والكتابة وقد أكسبت هذه الطريقة الفعالية في تدريس اللغة العربية حيث إن التلميذ قد استخدم في هذه الطريقة حواسه جميعاً السمع والنظر والفكر واليد . وهذا ما تهدف إليه التربية الحديثة والذي يعرف باكتمال النمو الشامل للشخصية (أما الاكتمال فمعناه أن النماء يجب أن يبلغ أقصى حدوده ، وأن كل مايقف في طريق ذلك ينبغي أن يزال ، وأما الشمول فيحترز به من النماء المقتصر على بعض نواحي الشخصية دون الأخرى كنمو الناحية البدنية على حساب العقلية ، وإنماء الناحية الفردية على حساب الاجتماعية أو بالعكس »[13] .

قضايا يجب مراعاتها أثناء تدريس اللغة العربية .

تمهيـد :ـ

خلال حديثنا في الصفحات السابقة من هذا البحث تحدثنا عن الاسباب التي

(13) حنا غالب ، مواد وطرائق التعليم في التربية المتجددة، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ص 50 .

دعتنا عرباً ومسلمين إلى الاهتمام بدراسة وتدريس اللغة العربية ، وعن الصعوبات التي تواجه كلاً منا مدرسين ودارسين لهذه اللغة العظيمة . كما تحدثنا عن المبادىء أو الاسس والطرق الرئيسية التي يمكن اتباعها أثناء تدريس هذه اللغة ورغم وجود العديد من الفلسفات والاتجاهات والثقافات والظروف الاخرى المتعددة والتي قد تنتج عنها مدارس عدة وطرق شتى ، فإننا قد أشرنا إلى بعض هذه الطرق وإلى أهميتها وذلك لما يمتاز به من بساطة وجودة . فاختلاف الآراء ـ كما يقولون ـ ليست بشر لازبٍ يستسلم إليه ، بل هو ضروري للوصول إلى الغايات القصوى في التربية المتجددة .

ولكن رغم إشارتنا إلى بعض الطرق وتأكيدنا على اتباعها دون غيرها ، فإننا لا نعتقد في أن أياً من هذه الطرائق التي أوصينا باتباعها دون غيرها قادرة على أن تتغلب على جميع الاشكالات والصعوبات التي يواجهها مدرسو اللغة العربية أثناء قيامهم بالتدريس ما لم يأخذوا بعين الاعتبار شيئين هامين وهما :ـ

1 -تدريس اللغة العربية كوحدة متكاملة .

2 -الاقتصار على استخدام الأساليب الفصيحة .

تدريس اللغة العربية كوحدة متكاملة

لقد قسمت اللغة العربية من قبل رجالاتها إلى مجالات عدة كالقراءة والقواعد النحوية ، والنصوص الادبية ، والتعبير بنوعية الشفهي والكتابي والاملاء والبلاغة وغيرها من الفروع الأخرى . هذا وقد أدت هذه التقسيمات والتفريعات إلى حدوث استقلالية بين مختلف هذه الفروع . الاستقلالية هذه أدت بدورها إلى ايجاد طرائق وأساليب مختلفة لتدريس أي مادة من هذه المواد وكذلك إلى ايجاد التخصصات الدقيقة في كل فرع منها . وهذا كله قد زاد الهوة بين هذه الفروع اتساعاً إذ لم يعد من علاقة تربط بين هذه الفروع. وأصبح كل منها غاية لذاته بدلاً من كونه وسيلة أو عاملاً مساعداً لبقية فروع اللغة الاساسية لتحقق اهدافها وبلوغ مقاصدها . والاهداف الاساسية من تدريس اللغة هو تمكين التلاميذ من القراءة الواعية السليمة والتخاطب بسهولة ويسر وفصاحة وبلاغة .

اذن فالقراءة والتعبير بنوعيه الشفهي والكتابي هما الفرعان الاساسيان في اللغة

العربية وما عداهما من الفروع الاخرى كالقواعد النحوية والنصوص الادبية الخ . . . ما جاءت إلا لخدمة هذين الغرضين . إذا فلا بد من تضافر كل من هذه الفروع لخدمة الفرعين الرئيسين . فقد أكد محمد صالح جمال على أهمية القراءة دون غيرها بقوله : (القراءة . . هي مفتاح التعلم والتعليم ، والسبيل إلى النمو الشامل ، هي لازمة للمرء في جميع ميادين الحياة للانسان العادي ، والانسان المثقف ، للعامل والبدوي ولمدير المصنع . والنمو الذي يحصل بفضل القراءة ضروري جداً لكل من يريد أن يساير تطور الزمن ، كما أن الانسان من غير مهارة القراءة ، لا يستطيع أن يستمتع بنصيبه من تراث العالم الثقافي[14] . ومن هذا المنطلق فلا بد من العمل على أن تصبح مجالات اللغة العربية وثيقة الصلة ببعضها بعضا، ويكمل كل منها الآخر على اعتبار أن اللغة وحدة متكاملة. فليس هناك استقلالية بين ما يعرف بالقواعد النحوية والنصوص الأدبية أو المحسنات البديعة ، وإنما لا بد من تكامل كل هذه الفروع لتصبح اللغة العربية وحدة متماسكة ولكي تتم معالجة فروع اللغة جميعاً كوحدة واحدة وفي فترة زمنية واحدة بفضل اختيار مادة النصوص الادبية لتكون هي المادة الاساسية التي من خلالها تدرس جميع هذه الفروع .

والذي أدى بنا إلى هذا الاختيار أو التفصيل للنصوص الأدبية دون سواها هو أن هذه النصوص ستشتمل على جميع عناصر اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وما شابه ذلك . وفي امكان مدرس اللغة العربية اثناء تدريسه لهذه اللغة أن يستثمر هذا النص الادبي في مختلف الاغراض ذات العلاقة بتدريس اللغة . فإذا أحسن المدرس اختيار النص الأدبي فإنه في إمكانه أن يستخرج منه الشواهد والامثلة التي يحتاجها في تدريس القواعد النحوية والصرفية ، وكذلك يمكن تسخير ذلك في التطبيقات اللغوية المختلفة . ومن خلاله أيضاً يمكن أن يقوم بتدريس البلاغة والنقد وذلك لما تزخر هذه النصوص به من ألوان البلاغة وأنواعها .

« لأن النصوص الأدبية عبر العصور هي الميدان الطبيعي للدراسات البلاغية ، لأنها المادة الحقيقية التي تظهر أنواع البلاغة خلال سطورها وتعابيرها المتمثلة في الاسلوبين الشعري والنثري . وأن فهم النصوص البلاغية الجيدة هو

(14) محمد صالح جمال وآخرون ، مصدر سابق ص 181 .

الـذي يجلي مـا تمتـاز بـه تلك النصـوص من الـوان الجمـال الفني وأثـره في روعـة الاسلوب وإقناع القارىء والدارس[15] .

هذا بالاضافة إلى أن اللغة العربية من خلال نصوصها الأدبية تعطي الطالب الفرصة بأن يكثر من اطلاعه ، وينمي معـارفه . وثقـافته ، ويثـري لغتـه . وذلـك لأن كثرة اطلاعه على مختلف النصوص الادبية الشـعريـة منهـا والنثريـة ، ودراستها دراسة دقيقة وواعية شرحاً وتحليلاً واعراباً ونقداً من خلال الـدروس التي تعطى لـه طيلة السنة الدراسية تجعل منه انساناً ذواقاً لفنـون الادب الجميل وميـالاً إلى المزيـد من الاطـلاع والقراءات المتنـوعة لمختلف الشعـر والشعراء والادبـاء والكتـاب عبـر العصور المختلفة ، وهذا بدوره يؤدي إلى تمكين الطالب من سـلامة التعبيـر وجودة النطق وحسن الاداء . هذ بالاضافة إلى تنمية حصيلته اللغوية « وهكذا نرى روابط متعددة بين دراسة الادب وبقية فروع اللغة . فيجب ألا نغفل الاستفادة من الربط بـين سـائـر الفـروع كلما سنحت الفـرصـة لما في ذلـك من فـوائـد لا تقـع تحت حصر »[16] .

ولكن ما نجده في مدارسنا حتى اليوم هو عكس ما قد اشرنا إليـه سلفاً حيث أن فكرة الوحدة والتكامل في تدريس اللغة والتي قامت في سوريا منذ أكثر من أربعين سنة مضت ماتت في مهدها ولم تقم أية محاولة بعدها .

ففي سنة ١٩٤٥ قام بعض المتخصصـين في مجال التـربية في القـطر السوري بتأليف كتاب في اللغة العربية لطلاب السنة الخامسة من المرحلة الابتدائية . وكـان الهدف من وراء ذلك هو تدريس اللغة العربية في وحدة تكـاملية . هـذا وقد اطلق على هذا الكتاب اسم « الوحيد في اللغة العربية » . ولكنه رغم اهمية هذه المحاولة فقد بقي هذا الكتاب وحيداً إلى يومنا هذا .

إن دراسة اللغة العربية في جميع مدارسنا ما زالت تتم في ظل ما يعرف بالمواد المستقلة، إذ أن تدريس كل مادة من مواد اللغة العربية التي سبق الاشارة إليهـا ـ يتم دون الاستعانة ببقية المواد أو الفروع الأخرى ، ودون توظيف هذه المادة لخدمة بقية المواد .

(15) عبد الحميد فايد ـ مصدر سابق ص 221 .

(16) عبد الحميد فايد مصدر سابق ص 218 .

وقد أدى هذا بطالب اللغة العربية إلى عدم استطاعته توظيف ما قد تعلمه في أحد جوانب اللغة ليساعده في بعض الجوانب الأخرى ـ فمثلاً إن الطالب لا يستطيع أن يوظف ما قد تعلمه من قواعد نحوية أو صرفية اثناء تسميعه لقطعة أدبية ، أو اثناء قراءته لدرس المطالعة أو اثناء حديثه مع الاخرين . ولكن يعرف ذلك فقط إذا طلب منه أن يعرف وظيفة «كان» « وظن وأخواتها » أو « حالة الفاعل » فيقوم باستظهارها بالطريقة الببغاوية دون أن يعرف لها معنى وقد ساهم في وجود الاستقلالية بين فروع اللغة ، وزاد في تعميق هذه الفكرة بينها ، استقلالية كل مدرس بتدريس فرع واحد من هذه الفروع ـ فهذا مدرس نحو وصرف والآخر مدرس بلاغة ونقد ، وثالث مدرس أدب الخ . . . . . . مما يجعل كل طالب يحفظ ما قد علمه له معلمه حول مادته في صورة معزولة تمام العزلة عن بقية الفروع الأخرى لان هذه المادة تحمل اسماً مستقلاً ، ومنهجاً مستقلاً ومدرساً مستقلاً ووقتاً مستقلاً .

ولكن ما نفع هذا الوقت الذي يقضيه المتعلم مع المادة اذا كانت المادة نفسها جافة عقيمة ؟ وما جدوى هذه المادة إذا لم تكن تمس حاجة من حاجات المتعلم ؟ وما قيمتها إذا لم تكن مرتبطة بحياته واهتماماته ؟ وما قيمة الوقت الذي يهدر إذا لم تكن هناك اهداف مرسومة ومحددة[17] ؟ ونتيجة لهذه العزلة وعدم التلاحم والتكامل سيظل الطالب جاهلاً بأمور اللغة العربية لأن كل مادة تقدم على حدة وتعلم لذاتها .

فالقواعد النحوية ستبقى غير ذات جدوى ما دامت لم تحقق الهدف الذي جاءت من أجله وهو ضبط الكلام وصحة النطق والكتابة .

وسيظل درس القواعد الإملائية لا معنى له ما لم يكن يهدف من ورائه لتمكين الطالب من الكتابة على الوجه السليم .

وستبقى النصوص الادبية لا فائدة منها إذا لم يستثمر ما يتم استظهاره منها في سبيل جودة التعبير وسلامة النطق .

---

(17) عائشة عبدالله، علوم « اللغة العربية ومشكلات تعلمها » التربية المستمرة . مجلة متخصصة تصدر عن مركز تدريب قيادات تعليم الكبار لدول الخليج ـ البحرين ، العدد الخامس ، السنة الثالثة اكتوبر 82 م ص 17 .

ولكي نتغلب على كل هـذه المشاكـل فلابد من الـرجوع إلى أسـاليبنا وطـرقنا التي عملت عـلى تفتيت وحـدة هـذه اللغـة ليتم تعـديلهـا وإصـلاحهـا وذلــك بـ « وجوب تدريس اللغـة كوحـدة متماسكـة مع فـائدة التـركيز عـلى فـرع معـين من فروعها في كل درس ، كما أن الغاية من دراسة جميع هذه الفروع تـرمي إلى خدمـة القراءة والتعبير ، واستعمال اللغة استعمالاً وظيفياً تـطبيقياً للفهم والتفهم في جميع مجالات الحياة العمليـة ، فالانسـان يتعلم القواعـد من نحو وصـرف لخدمـة صحة التـركيب اللغوي ، ويتعلم الاستـظهار لحسن التعبـير عن المعـاني المقـروءة . الـخ فلماذا إذن ، هذا الفصل بين الفروع وجعلها مستقلة تماماً»[18]؟

الاقتصار على استعمال الأساليب الفصيحة

من الأشيـاء التي تقف أمامنـا، وتجعلنا عـاجزين عن تحقيق مـا نطمـح إليـه كدارسين ومدرسين للغة العربية هو شيوع استخدام الاساليب العاميـة بيننا ، وقـد اصبحت العامية اكثر تداولاً ليست بيننا كمتكلمين للعربية فحسب ، ولكن اصبح انتشارها شـائعاً حتى بـين اولئك الـذين اتخذوا من اللغـة العربيـة مجالاً لـدراساتهم وتخصصاتهم الدقيقة .

فـالفرد منـا يستخدم العـامية طيلة يـومه ، في ميـدان عمله ، وفي جلسـاتـه الأسرية ، والأخوانية والاجتماعات الـرسمية، وفي المعـاهد والكليـات الجامعيـة . وهـذا التشبث بالعـامية جعـل الفصحى تتحضـر في نـطاق ضيق يكـاد ينحصـر في مؤلفاتنا وتراثنا ، وفي أوقات قليلة من الساعات المخصصة لتـدريس اللغة العـربية داخل الفصول الدراسية فطالب اللغة العربية مثلاً لا يتكلم هذه اللغة خلال يومه الدراسي إلا لدقائق معدودة ، وقد لا يتكلمها البتة . ذلك يتوقف على عدة معطيات من بينها :-

ـ مدى حب الطالب وميله إلى المشاركة في المحـادثة والمنـاقشة داخـل الفصل الدراسي .

ـ حجم طـلاب الفصل الـواحد فكلما زاد عـدد الطلاب بـالفصل كلما قلت الفرصة أمام الطلاب في المشاركة .

---

(18) عبد الحميد فايد مصدر سابق ص 226 .

ـ عدد الساعات المقررة في مواد اللغة العربية .

ـ مدى ميل المدرسين إلى استخدام اللغة العربية اثناء المحادثة والشرح داخل الفصل . ومن المعروف أن الكثيرين منهم لا يميل إلى ذلك ولا يشجع عليه تلاميذه ، وخاصة اولئك الذين هم ليسوا بمدرسي اللغة العربية .

تقول عائشة غلوم : في هذا الصدد: 1ـ ربما يكون من أظهر مشكلات اللغة العربية أن مدرس اللغة نفسه ، هو مطالب بأن يكون من القدوة الحسنة ، فهو قطب الرحى كما يقال ـ هذا المدرس لا يتحدث باللغة العربية في حصص المادة ، بل يلجأ إلى العامية ، ويقتدي به تلاميذه ، كما أنه نادراً ما يكلف نفسه عناء تصحيح اخطاء التلاميذ ، ولا تسأل عن مدرسي المواد الأخرى لانهم حتماً سينفرون من اللغة وينبذونها بعيداً عن استخداماتهم(19) .

ولكي يتم التغلب على مثل هذه المشاكل والتي تعتري المدرس والطالب على حد سواء من الضروري اتباع الآتي :

1 - ان يحرص جميع مدرسي اللغة العربية على أن يتكلموها فصيحة اثناء تدريسهم ويتم ذلك بالشكل الذي يتمشى ومستوى تلاميذهم حتى لا يجنح هؤلاء التلاميذ إلى اتباع الاسلوب العاصي .

2 - عدم جعل الهدف الاساسي من تعلم اللغة العربية من أجل اجتياز الامتحانات والحصول على الدرجات .

3 - أن يبعث المدرسون في الاطفال حب القراءة والكتابة والتكلم بدقة ووضوح وعدم ارتكاب للاخطاء حتى يستطيعوا بعد ذلك أن يحسنوا الفهم والتعبير ويتذوقوا ما كتب بهذه اللغة ويعشقوها .

4 - ان يشعر جميع الطلاب بان سبب اهتمام مدرسيهم بتدريس اللغة العربية هو من منطلق الحرص على هذه اللغة وإكبارهم لها ، لا من أجل الارتزاق وكفى .

5 - ان يساعد مدرسو المواد الأخرى زملاءهم مدرسي اللغة العربية بالتحدث بها فصيحة أثناء تدريسهم لموادهم ، مع محاولة إظهار محاسن هذه اللغة ، وعدم التقليل من شأنها ، وشأن دارسيها .

(19) عائشة عبد الله غلوم ، مرجع سابق.

الخـــاتمـــة :-

نعود لنؤكد على ضرورة الاهتمام باللغة العربية والعمل عـلى تعليمها لكـافة الناشئين من أبناء الأمة العربية والإسلامية بالطرق السليمة وبالصورة المرضية.

وأثناء تعليم هذه اللغة العظيمة لابنائنا الاعزاء فلابـد لمدرسي اللغة العـربية من مراعة مايلي :-

1 - أن يضعوا في أذهانهم وأذهان تلاميذهم أن اللغة العربية ليست بالصعبة او المعقدة أو الجافة كما يدعي الخصوم .

2-أن يضعوا فيَ اعتبارهم الأخذ بمبدأ الفاعلية الـذاتية ، وربط المـادة بحياة الواقع وحاجات الدارسين وإثارة الرغبة فيهم واختيار أنسب المواد وجعل الهدف من المادة المدروسة واضحاً جلياً .

3-اللجوء إلى استخدام إحدى الطريقتين إما التحليلية أو التوليفية وذلك لما لها من مزايا دون غيرها من الطرق وخاصة أثناء تدريس القراءة التي تعتبر العنصر الأساسي في فروع اللغة العربية .

4-تجنب استخدام الطريقة التركيبية التي هي منتشرة الاستعمال في مدارسنا لأن هذه الطريقة تجعل هم التلميذ محصوراً في التهجي والنطق والاستظهار .

5-ضرورة تدريس اللغة العربية كوحـدة متكاملة متمـاسكة . مـع الاخذ في الاعتبار أن المجالين الرئيسين في اللغة العربية هما القراءة والمحادثة .

6-عدم اعتبار مواد اللغة العربية هدفاً مقصوداً لذاته .

7- التزام جميع مدرسي اللغة العربية بالتحدث باللغة العـربية الفصحى أثنـاء تدريسهم لأي مادة من مواد اللغة العربية .

8- إتـاحة الفـرصة لـطلاب اللغـة العـربيـة بـالتـدريب الفعـلي في الأنشطة اللغوية ، وحثهم على التحدث باللغة العربية الفصحى .

بعض العوامل المؤثّرة في سُلوك التلاميذ وتحقيق أهداف التربية الإسلاميّة خارج نطاق المدرسة

الأستاذ مسعود صالح الكوشلي

إن مناهجنا في التربية الاسلامية حافلة بالفضائل وسير الصالحين وبها من النصوص الدينية ما هو كفيل بتهذيب النفوس وتقويمها ولكن بالرغم من ذلك ليس المنهج وحده ولا المدرسة وحدها ولو زودت بأحدث الوسائل وأفضل المدرسين مسئولة عن تحقيق هذه الأهداف . وإنما هناك مؤثرات خارجه عن نطاق المدرسة منها ما هو مقصود ومنها ما هو غير مقصود، وهذه المؤثرات أو العوامل لها أكبر الأثر في سلوك التلاميذ.

وسأتحدث عن أهم هذه العوامل محاولاً توضيح أهميتها ومشيراً إلى دورها وبعض الجهود التي بذلتها الجماهيرية بخصوصها .

1- الاسرة :

للأسرة أهمية بالغة في تحقيق أهداف منهج التربية الاسلامية في مرحلة التعليم الأساسي باعتبارها أولى المؤسسات التي يتفاعل معها الأولاد وهم صغار

ويتأثرون بها في أخلاقهم وتصرفاتهم فعلى كل أسرة أن تعرِّف أولادها بالأخلاق الفاضلة التي دعا إليها الإسلام وتعرفهم بقيمه وفائدة التمسك بها وتسلك سبيل اللين والرحمة معهم في الدعوة والتوجيه إليها لأن الانسان بطبعه يقبل العظة إذا جاءته عن طريق المحبة والرحمة ويرفضها إذا جاءته عن طريق الغلظة والخشونة وصدق الله العظيم إذ يقول﴿ولو كنت فظّاً غليظ القلب لا نفضوا من حولك ﴾159 آل عمران ومن واجب الأسرة في هذا السبيل أن تضرب لأولادها المثل الطيب من نفسها في التمسك بتلك الأخلاق الفاضلة لأن الأباء إن لم ينجحوا في التغلب على أنفسهم فإنهم لن ينجحوا في إقناع أولادهم بالتمسك بالأخلاق التي يدعونهم إليها وصدق الله العظيم إذ يقول : ﴿ أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم ﴾ البقرة : 44 . ولن تكون هناك أيّة فائدة من دروس الصلاة التي يتلقاها التلميذ بالمدرسة وعندما يعود إلى البيت يجد أن والده الذي ينظر إليه نظرة إجلال واحترام لا يصلي . فيستخف التلميذ بالصلاة ويهملها ولو كان مؤمناً بوجوبها عليه ، وكذلك الأخوة الكبار والمحيطون بالأسرة كالأخوال والأعمام والأقران كلهم لهم أكبر الأثر في تطبيق ما يؤخذ في المدرسة .

والأسرة في الجماهيرية بالرغم من أن تقدم الصناعة وزيادة أعباء الحياة ومطالبها زاد من اتجاهها نحو الوفاء بالحاجات المادية للأطفال على حساب الجوانب الدينية والروحية إلا أنها لا زالت بخير إذا قيست بغيرها من المجتمعات لأن هذا المجتمع مصطبغ بصبغة الخير والفضيلة متأثر بالروح التربوية الفاضلة المستمدة من تعاليم القرآن الكريم الذي قررت جماهير شعبنا الكريم أن تتخذه شريعة لها .

2 ـ القدوة الحسنة من طرف العاملين في المؤسسات والمصالح وخاصة القياديين منهم .

إن القدوة الحسنة من طرف جميع العاملين في قطاع الدولة وخاصة القياديين ورجال الدين له أكبر الأثر في سلوك التلاميذ وتحقيق أهداف التربية الاسلامية .

لأن حاجة الناس إلى القدوة النابعة من غريزة تكمن في نفوس البشر أجمع هي التقليد وهي رغبة ملحة تدفع الطفل أو الضعيف إلى محاكاة سلوك الرجل الذي يراهُ قوياً في نظره ، لذلك بعث الله محمداً ﷺ ليكون قدوة للناس يحقق المنهج التربوي الاسلامي قال تعالى ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ﴾ .

وانطلاقاً من هذا المبدأ لا بد من ضرب أمثلة من واقع الحياة .

مثـال ذلك ما الفائدة من تدريس آيات تحريم الخمر في مـرحلة التعليم الأساسي وعندما يخرج التلميذ من المـدرسة وفي طـريقه إلى البيت يقـابله أحد المسئـولين ممن يتمتع بمكانة اجتماعية في القرية أو المدينة يحتسي الخمر فيها لا شك فيه أن مثل هذه التصرفات المزرية من هؤلاء الأشخاص لها أكبر الأثر في هـدم ما تبنتـه المدرسـة أو الأسرة أو أي مؤسسة اجتماعية تسعى إلى خلق المواطن المسلم .

ولقد تنبهت ثورة الفـاتح النـابعة من هـذا المجتمع الاسـلامي إلى مثل هـذه الأخـطار أخطار أمِّ المعـاصي « الخمر » فكـان من قراراتهـا الأولى منع بيـع الخمور وتطبيق حدود الشريعة على شاربها .

وكذلك لا قيمة من تدريس الآيات الكريمة أو المواضيع التي تحثنا على العدل والمساواة ما دام رؤساء المصالح والادارات والمؤسسات يمـارسون الـظلم والتفرقـة بين أبناء الشعب ، إن كل ذلك له انعكاسات على سلوك التلاميذ وخـاصة في هـذا العصر الذي تنقل فيه الأحداث في الحال عن طريق وسائـل الأعلام فبقـدر صلاح القياديين في أي أمة تصلح تلك الأمة .

وفي هذا الصدد أن ما يجري في ليبيا داخل المؤتمرات الشعبية ونقلهـا مباشـرة لأبنائنا ليعتبر مدرسة كبرى لتعليمهم حـرية الـرأي والشجاعـة الأدبية والتحـرر من الخجل والخوف والشعور بالنقص فلقد كان المواطن الليبي قبل سنوات يرتعد خوفـاً عندما يقف أمام أحد المسئولين ولا ينـطق ببنت شفة سـوى تقديم كلمـات الطاعـة والاستجداء والعبودية والآن أصبح المواطن في ظل هذه المدرسة يملك من الشجاعة ما يدعه يقرر وينقد المسئول مؤمناً إيماناً كامـلاً أن العبوديـة لا تكون إلا لله وحـده القهـار ومما لا شـك فيه أن إقـرار العبـوديـة لله وحـده من أسمى أهـداف التـربيـة الإسلامية .

3 ـ المؤسسات الشعبية :

إن المؤسسـات الشعبية سـواء أكـانت دينيـة أم اجتمـاعيـة أم ثقـافيـة وحتى الاقتصادية والصناعية لها أكبر الأثـر في سلوك التلاميـذ وقد يسـأل سائـل ما دخـل مؤسسة الاقتصاد والصناعة في ذلك ، مثلاً ، متناسياً أن هاتين المؤسستين مسؤولتان عن

تصنيع واستيراد الملابس والمأكولات والمشروبات فاستيرادهما للمشروبات والمأكولات المحرمة والملابس الخليعة أو تصنيعها له أكبر الأثر في سلوك التلاميذ وتحقيق أهداف التربية الاسلامية .

ولا أريد أن استعرض في هذا البحث القصير كل هذه المؤسسات ولكن سأكتفي بذكر أهمها والتي ينبغي أن تعبىء جهودها لتأكيد القيم الروحية والمبادىء الأخلاقية في نفوس الأطفال مبيناً دورها في تحقيق أهدافنا المنشودة .

(أ) المسجد :

عندما يأخذ المسجد مكانه الطبيعي الذي بني من أجله وأراده الله له يصبح من أعظم المؤثرات التربوية في نفوس الناشئين إذ فيه نرى التلاميذ المسلمين مجتمعين على الله فينمو في نفوسهم الشعور بالمجتمع المسلم والاعتزاز بالجماعة الاسلامية وفيه يسمعون الخطب والدروس العلمية وفيه يتعلمون القرآن الكريم ويرتلونه فيجمعون بين النمو الفكري والحضاري بتعلم القراءة ودستور المجتمع الاسلامي والنمو الروحي وهو الارتباط بخالقهم .

والمسجد في الجماهيرية لعب دوراً كبيراً في ترسيخ العقيدة الاسلامية بين الكبار والصغار ولتأكيد ذلك لا بد من الاشارة إلى بعض الجهود المبذولة من إدارة المساجد والمدارس القرآنية وبعض المؤسسات الأخرى التي كان لها دورها في خدمة رسالة المسجد .

(ب) إدارة المساجد والمدارس القرآنية[1] :

تشرف هذه الإدارة على ما يزيد على (2700) ألفين وسبعمائة مسجد قائم فعلاً بمدن وضواحي الجماهيرية ودواخلها وهي مسئولة عن تزويدها بالوعاظ ومدرسي القرآن الكريم والموجهين والمؤذنين .

كما تشرف على (369) مدرسة قرآنية موزعة على بلديات الجماهيرية تحوي (2141) فصلا بها حوالي (51000) دارس يقوم بالتدريس بها (2189) مدرساً في القرآن الكريم (3297) من مدرسي المواد . إن هذه الأعداد الهائلة تدل دلالة

(1) انظر / الإدارة العامة للمساجد والتعليم القرآني « تقرير شامل لما انقضى عن خطة التحول 85/81 م » .

واضحة على اهتمام الجماهيرية بكتاب الله . وهي تسعى جاهدة لترقية نوعية التعليم بهذه المساجد بما ينسجم مع تطلعات الجماهير وإحياء رسالة المسجد وفق رسالة الاسلام من حيث العبادة والتوجيه والترشيد والتعبئة المعنوية على اعتبار المسجد منذ عصور الاسلام الأولى وفي عهوده الزاهرة المدرسة والمعهد والجامعة والمنتدى للمهمات والملمات . وتشجيعاً للتنافس الشريف على حفظ كتاب الله تقوم إدارة المساجد بالإشراف على العديد من المسابقات القرآنية بين تلاميذ المدارس القرآنية والمدارس النظامية وبين جماهير الشعب بمختلف أعمارهم وهذه المسابقات أسفرت عن الكشف عن حملة كتاب الله الممتازين وتعيينهم كمدرسين للقرآن الكريم كما أسفرت على الاقبال على كتاب الله والتنافس على حفظه . وقد نسقت الجهود بينها وبين جمعية الدعوة الاسلامية وقسم النشاط المدرسي وإذاعة القرآن الكريم وأمانة مؤتمر المعلمين تنسيقاً إيجابياً متفهماً من جميع الأطراف من أجل خدمة كتاب الله .

(ج) أمانة الخدمة العامة :

تشجيعاً لحفظ القرآن الكريم الذي هو شريعة المجتمع الجماهيري أصدرت أمانة الخدمة العامة قراراً يقضي بتسوية حامل كتاب الله الذي يقوم بتعليم القرآن الكريم مهما كان مستواه التعليمي، بخريج الجامعة في درجته ومرتبه ولقد كان لهذا القرار أكبر الأثر في الإقبال على تعلّم كتاب الله .

(د) أمانة مؤتمر المعلمين[2] :

تقوم أمانة مؤتمر المعلمين بنشاط مكثف في مجال تحفيظ القرآن الكريم دستور أمتنا العريقة وتحت إشراف شباب مؤمنين بربهم وواجبهم نحو وطنهم وعقيدتهم تنطلق أهدافهم من أهداف هذا الشعب العظيم الذي قرر أن يتخذ القرآن الكريم شريعة له هذه الشريعة التي تربط المسلمين بدينهم الصحيح كما أنزله الله وكما طبقه محمد ﷺ . هذه الشريعة التي تعتبر فيصلاً لمعرفة الحق والباطل والخطأ والصواب وحقوق الأفراد وواجباتهم .

(2) انظر : أمانة مؤتمر المعلمين « طرابلس » ـ نشره توضيحية حول دورات القرآن الكريم 1984 .

وقد بدأت هذه الأمانة تجربتها الأولى في سبعة عشر مسجداً فقط لمدة عام كامل من 1/ 6/ 1979م إلى 1/ 6/ 1980م . ونظراً لنجاح التجربة والاقبال على مراكز تعليم القرآن من أبناء هذا الشعب فتحت العديد من المراكز بلغ في السنة التي تليها 1980م / 1981م حوالي (113) مسجداً تضم (12000) طالب وطالبة يعمل بها حوالي (200) معلم وحوالي عشرين مشرفاً وموجهاً في مدينة طرابلس فقط وقد اختارت أماكن تعليم القرآن المسجد تهدف من ذلك الرجوع برسالة المسجد إلى ما كان عليه في عصوره الأولى في الاسلام كما تستهدف تمكين الطلاب والطالبات من أداء فريضة الصلاة مع الجماعة وكذلك تغيير الجلسة والمناخ المدرسي بجلسة عربية ومناخ روحاني .

وفترة الدراسة بهذه المراكز يومية ومواعيدها تتكيف وأوقات الطلبة وأعمارهم فالدارسون بالتعليم العام صباحاً يلتحقون بهذه الدورات مساء ما بين صلاتي العصر والمغرب لمن تقل أعمارهم عن (15) عاماً وما بين المغرب والعشاء لمن تزيد أعمارهم عن (15) عاماً أما الدارسون مساء فيلتحقون بالدورة صباحاً.

ومدة الدراسة اليومية ساعتان فقط مقسمة على النحو التالي (40) دقيقة للمراجعة و (40) دقيقة لتحفيظ الآيات الجديدة وكتابتها و (40) دقيقة للحفظ بالإضافة إلى تعليم التلاميذ المبتدئين كيفية الصلاة. وحثهم على حضورها جماعة في المسجد كما وضعت ضوابط دقيقة وفنية لعملية الغياب والتقييم ليس في حفظ القرآن الكريم فقط بل في المحافظة على الصلاة والأخلاق ووضعت بطاقات للدرجات يقيم فيها التلاميذ في الحفظ والأخلاق والهندام « أي المحافظة على الزي الشرعي » وتشجيعاً للتنافس الشريف في هذا الميدان خصصت جوائز قيمة وهي عبارة عن رحلات جوية وبحرية وبرية من مدينة طرابلس إلى مدينة بنغازي يتفق نوع الرحلة ودرجات كل طالب يذهب فيها التلاميذ برفقة مدرسيهم للاطلاع على معالم وطنهم .

ومن أجل توفير المدرس الكفء لهذه الأعداد الهائلة من التلاميذ نظمت أمانة المؤتمر دورات سنوية لمعلمي ومعلمات التعليم العام قصد تدريبهم على النطق السليم للقرآن الكريم وتغطية العجز بهم في تدريس القرآن الكريم بهذه الدورات . بالإضافة إلى استعانتها بالمدرسين المعدين لذلك والمتخرجين من المعاهد الدينية بالجماهيرية كما تشرف أمانة المؤتمر على مشروع تسجيل القرآن الكريم كله

على أشرطة « كاسيت » بالطريقة التعليمية « القرآن المعلم » ويعتبر هذا الشريط بمثابة معلم خصوصي لكل أسرة وقد تم تسجيل الأجزاء الثلاثة الأخيرة من القرآن الكريم وتوزيعها على التلاميذ بأسعار رمزية .

كما تشرف أمانة المؤتمر على إعداد العديد من **اللوحات الدينية** التي تتضمن معلومات أساسية على أركان الاسلام وأحكامه تعلق هذه اللوحات في المساجد والمعاهد قصد تبصير المسلمين بأمور دينهم .

هذا بالاضافة إلى إعدادها لبعض اللوحات التعليمية في اللغة العربية لغة القرآن الكريم .

كما تشرف على صحيفة نصف شهرية « صحيفة المعلم » خصص في هذه الصحيفة ركن ثابت للثقافة الاسلامية يهدف إلى ربط أبناء الأمة الاسلامية بتراثهم الاسلامي الخالد وتبصيرهم بعقيدتهم وبالأخطار المحيطة بهم بالإضافة إلى وجود العديد من المواضيع التربوية فيها والاجتماعية والاقتصادية الهادفة .

قسم النشاط المدرسي :

ينظم هذا القسم سنوياً مسابقات في القرآن الكريم تبدأ هذه المسابقات أولاً داخل نطاق المدرسة أو المعهد ثم يشترك الفائز الأول من كل مدرسة أو معهد في المسابقة التي تجري على مستوى البلدية ثم يشترك الفائز الأول من كل بلدية في المسابقة التي تعد على مستوى الجماهيرية . وتمنح جوائز قيمة للفائزين تتفق والنظام الذي اشترك فيه المتسابق . ويتم التنافس في الربع الأخير من القرآن الكريم بالنسبة للمدارس الابتدائية القرآنية بنين وبنات وفي النصف الأخير من القرآن الكريم بالنسبة للمدارس الاعدادية وفي القرآن الكريم كله بالنسبة للمعاهد الدينية .

أما مراحل التعليم العام يجري التسابق في جزء « عمَّ » بالنسبة للمرحلة الإبتدائية وفي جزء «تبارك» و«عمَّ» بالنسبة للمرحلة الإعدادية وحفظ الأجزاء الثلاثة بالنسبة للمرحلة الثانوية والمعاهد. هذا بالاضافة إلى إشرافه على المسابقات التي تتم بين المدارس والمعاهد في المناهج ومن بينها منهج التربية الاسلامية تشجيعاً للتنافس الشريف في أشرف ميدان، ميدان العلم .

جمعية الدعوة الاسلامية :

إن هـذه الجمعية المبـاركة بـالرغم من أن عملهـا على الصعيـد الخارجي أي خـارج الجماهيـرية إلا أنها لا تبخـل بشيء على المؤسسـات التعليمية داخـل البلد سواء كانت مدارس قرآنية أو مساجد أو مدارس نـظامية فهي تمـد هذه المؤسسـات بالمصاحف وبعض التفاسير وبعض الكتب في الثقافة الاسـلامية والأشـرطة المسجلة للقرآن الكريم وهي مستعدة دائماً للتعاون مع أي مؤسسة قدر استطاعتها في سبيـل نشر الوعي الاسلامي .

وسائل الإعلام :

مما لا شك فيه أن اختراع الوسائل الاعلامية الحديثة كالإذاعـة المرئيـة وآلات التسجيل وغيرها تعد من أرقى ما وصل إليه العقل البشري في العصر الحديث .

غـير أن الـذي يجب ألا يخفى علينـا أنها سـلاح ذو حـدين يستعمـل للخـير ويستعمل للشر فإذا استخدمنا هذا السلاح في نشر العلم وتثبيت العقيدة الاسلامية وتدعيم الأخلاق الفاضلة وربط الجيل الحاضر بـأمجاده وتـاريخه وتـوجيه أبنـاء الأمة الاسـلامية إلى مـا يصلح دينهم ودنياهم كـان له أكبـر الأثر في تحقيق أهـداف منهج التربية الاسلامية أمـا إذا استغل هـذا السلاح لتـرسيخ الفسـاد والانحراف كـما هو الحال عند بعض الدول التي تدَّعي الاسلام ولا تطبقه فإن هـذه الوسـائل ستكـون معول هدم لما تبنيه المدرسة والبيت والمؤسسات الدينية . ولقد تنبه رجال الإعـلام إلى خطورة هذا السلاح فأنشئت إذاعة خاصة بالقرآن الكريم وسأتحدث عن جهود هذه الإذاعـة فيها بعـد . كما اهتمت بنشـر التراث الاسـلامي عن طريق عـرض أفـلام التراث الإسلامي وتنـظيم العديـد من الندوات والمحـاضرات والمسـابقات الثقـافية والمتعلقة بهذا التراث الخالد ، كما أن أغلب الصحف المحلية تخصص صفحات لنشـر مواضيع الثقافة الإسلامية ، اهتمت بـاللغة العـربية الفصحى لغـة القرآن الكـريم مستبعدة للتمثليات الخليَعة والمتحدثة بالعامية التي تهدف إلى إبعاد الأمة العربية عن تراثها ولغتها . وحتى برامج الاطفال كلها تعرض باللغة العـربية المبسـطة مما جعـل الاطفال يتعلمون وهم في منازلهم عن طريق الشـاشة الصغيـرة الكثير من مفـردات اللغـة العربيـة السليمة وقـد أدركت هـذا بنفسي فكنت استـرق السمـع الى ابنـائي الصغار والى الاطفال اثناء لعبهم في الحدائق والشوارع فأسمع عبارات وجملاً طويلة

يعبـرون فيها عن مشـاعرهـم أثنـاء لعبهم باللغـة العـربيـة الفصحى تـأكـدت عنـد سمـاعها أن مصـدرها الاذاعـة المرئيـة. هذا ومما لا شك فيـه أن التلميـذ يتعلم من الشاشة الصغيرة الكثير من مواقف الرجولة والشهامة والشجاعة والجرأة والصراحـة وتقوم أمانة الاعلام بـدور فعال في تـطوير الاذاعتـين المسموعـة والمرئيـة وتزويـدها بالكفاءات المتخصصـة في تنظيم البـرامج الـدينية والفكـرية بـالتعاون مـع الجهات المعنية بما يعود بالفائدة على البيت والمدرسة والمجتمع . وحبذا لو كـان التعاون أوثق بـين أمانـة التعليم والاعلام حتى تتـضافر الجهـود لاستغلال الاذاعتـين في تحقيق ما تنشده الشعوب الاسـلامية من أهـداف سامية تنبثق من القرآن الكـريم الذي هـو أحق بأن يكون شريعة للمجتمع البشري أجمع .

وخلاصة القـول أنه تقـع على وسـائل الاعـلام في أي بلد إسلامي مسئـولية كبيـرة في تثقيف وتوجيـه أبناء ذلـك الشعب إلى حياة قـوامها العـدالة الاجتمـاعيـة والقيم الروحية، وخاصة الاذاعة المرئية فإذا استغلت استغـلالاً جيداً فـإنها ستحدث ثـورة في تعليم الصغار وتثقيف الكبـار فهي من الممكن أن تعالـج نقص الوسـائـل التعليمية في المدارس مثال ذلك تـدريس الغزوات الإسـلامية كغـزوة بدر مثلاً. من السهل جداً توجيه المدرس تلاميـذه لمتابعـة هذه الغـزوة على الشـاشة المـرئية إلا أن ذلك يجب على الاذاعة المرئيـة توزيـع نشرات تـوجيهية عـلى المدارس تـوضح فيهـا مواضيع البرامج الثابتة مع تحديد زمنها وخاصة المتعلقة بالمناهج .

إذاعة القرآن الكريم [3]

افتتحت في الجماهيرية إذاعة خاصة بـالقرآن الكـريم وعلومه تـلاوة وشرحـاً وتفسيراً وتوضيحاً في 26 رجب 1387 . الموافق 1978/7/1 م تهدف هذه الاذاعـة إلى نشر كتاب الله والتبشير به وتشجيع الحافـظين له والعـاملين من أجل نشـره . وتبث هذه الاذاعة برامجها من قبل صلاة الفجر ويتواصل حتى بعد صلاة العشاء وبـالتالي فإن ساعات الارسال قد تصل إلى ثماني عشرة ساعة يومياً عدا شهر رمضـان الذي يعتبر الموسم الكبير لاذاعة القرآن الكريم حيث تواصل إرسالها عشرين ساعة يوميـا يتم خلالها نقل العديد من دروس الوعظ والارشاد .

---

(3) انظر: إذاعة القرآن الكريم ـ نشرة اعلامية ، إعداد محمد أحمد المشرى ـ بدون تاريخ الطباعة .

وتقـدم إذاعة القـرآن الكريم خـلال بـرنـامجهـا اليـومي عـدداً من الختمـات المتواصلة للقرآن الكريم المرتل لقراء مختلفين من الوطن العربي والعالم الإسلامي .

كما تقدم العديد من البـرامج في علوم القـرآن والقراءات والجهـاد الإسلامي وقضـايـا القـرآن الكـريم التي تهم الـطفـل والمـرأة والـرجـل والنـظام الاجتمـاعي والاقتصـادي في حياة البشـر. وكذلـك التعريف بـالإسلام والمسلمـين والـدفـاع عن الإسـلام وتعريـة اعدائـه والدعـوة إلى الاستعداد لمـواجهتهم وتحـريـر المقـدسـات الإسلامية وغيرها من الموضوعات الهامـة والهادفـة والتي مما لا شـك فيه أن لهـا أكبر الأثر في سلوك ابنائنا وعلى نفوس الأباء والأمهات الذين يقع عليهم الدور الأكبر في توجيه الأبناء .

كما تقوم إذاعـة القرآن الكـريم بالبحث عن ذوي المـواهب من القراء وتـركز بشكل خاص على الأطفال والشباب وفي سبيل ذلك تقوم بإجراء مسابقات سنوية على مستوى الجماهيرية في حفظ القرآن الكريم وتجويده .

كما أشرفت على المسابقة العالميـة الثالثـة لحفظ القرآن الكـريم التي أقيمت في الجمـاهيريـة في ربيـع الأول 1391 ينـايـر 1982 م. وقـد اشتـرك في هـذه المسـابقـة واحد وتسعون متسابقاً من واحد وثلاثـين بلداً واحدى عشـرة مؤسسة إسـلامية في الوطن العربي والعالم الإسلامي من قارات افريقيا وآسيا واوربا وامريكا ، وقد حـاز على الترتيب الأول والثاني متسابقان من الجماهيرية العربية الليبية ويعتبر هـذا الفوز تتويجا للجهود المبذولة من طرف إذاعة القرآن الكريم واهتمام جمـاهير هـذا الشعب بالدستور الإلهي الذي اتخذوه شريعة ومنهاجاً لهم .

وإذاعـة القرآن الكـريم بالجمـاهيريـة مستعدة للتعـاون مـع كـل الإذاعـات الإسـلامية في مختلف المجـالات حرصـاً منها عـلى خدمـة كتاب الله ونشـره وتفسيره وتوضيحه وتبصيره .

خاتمـة :

نستخلص من هـذا البحث أن أهداف التـربية الإسـلاميـة إنمـا تتحقق عـلى الوجه الأكمل حينما نتبنى جميعاً مبدأ التعاون والتمسك بـالحق وهو من أهم مبـادىء التـربية الإسـلامية الاجتمـاعية فتتعـاون المدرسـة مع المسجـد والمنزل والمؤسسـات

الاجتماعية ويكون هدف الجميع تحقيق العبودية لله وتطبيق شريعته وتحقيق العزة والكرامة للأمة الإسلامية وأجيالها، ولن يتحقق ذلك إلا بالالتزام بالإسلام عقيدة وعملاً والأخذ بتعاليم القرآن وأحكامه حتى نستطيع أن نخلق أمة صلبة تخضع الأمم لجلال هيبتها وعظيم سلطانها، وما ذلك على الله بعزيز ولن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح أولها. ورحم الله عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث قال : نحن قوم أعزنا الله بالإسلام فمهما ابتغينا العزة بغير ما أعزنا الله به أذلنا الله».

المصادر والمراجع

1 ـ القرآن الكريم .
2 ـ عبد الله علوان ، تربية الأولاد في الإسلام ، دار السلام للطباعة والنشر بيروت ط 2 1978 م .
3 ـ محمد عطية الابراشي « التربية الإسلامية وفلاسفتها » القاهرة عيسى الحلبي وشركاه ط 2 1969 ص 140-141-142 .
4 ـ طه حسين « مستقبل الثقافة في مصر » ج 2 ط 1 ، 1938 م .
5 ـ جورج شهلا واخرون « الوعي التربوي ومستقبل البلاد العربية » بيروت دار العلم للملايين ، ط 4 ، 1978 .
6 ـ يحيى حامد هندام وجابر عبد المجيد جابر « المناهج أسسها تخطيطها تقويمها » القاهرة ، دار النهضة العربية ط 1978,3 .
7 ـ عمارة حسين بيت العافية « الأسس النفسية والاجتماعية لبناء منهج التربية الدينية الإسلامية وطرق تدريسها بالصفوف الثلاثة الأولى من المرحلة الابتدائية بحث مقدم للحصول على درجة الماجستير في التربية جامعة الفاتح كلية التربية 1391 ور 1982 م .

النشرات والدوريات
1 ـ مناهج التعليم في المرحلة الابتدائية ط 1973 م أمانة التعليم الادارة العامة للتخطيط .
2 ـ مناهج التعليم في المرحلة الإعدادية ط 1973 م / أمانة التعليم الادارة العامة التخطيط .

3 ـ اذاعة القرآن الكريم « نشرة اعلامية بمناسبة المسابقة العالمية الثالثة لحفظ وتجويد القرآن الكريم إعداد محمد أحمد المشري .

4 ـ الادارة العامة للمساجد والتعليم القرآني « تقرير شامل لما انقضى من خطة التحول 81/85» .

5 ـ امانة مؤتمر معلمي طرابلس « نشرة توضيحية حول دورات القرآن الكريم » .

المقياس النفسي في نقد الشعر
دراسة وتطبيق

الدكتور عز الدين منصق

تقـديم :

إذا كان الشعر يُنظر إليه نظرة تقييم وتقدير بما حواه من لفظ ومعنى فإن هناك نظرة تقويم أخرى بما يحدثه الشعر في النفس من أثر جيد ، وبما يوحي به من شعور صادق .

وكانت هذه النظرة واضحة جلية في أقوال النقاد العرب السابقين فتراها عند القاضي الجرجاني في الوساطة ، وعند ابن رشيق في العمدة ، وعند عبد القاهر في أسرار البلاغة ، وغيرهم .

فابن رشيق يرفض أن يكون الشعر متكأً واستراحة للفلسفة والتاريخ ولكن الشعر عنده « ما أطرب ، وهز النفوس ، وحرّك الطباع ، فهذا هو باب الشعر الذي وضع له وبني عليه لا ما سواه »[1] ويروي ما سمعه عن عبد الله بن المعتز في شعر بشار ، فيقول :

(1) العمدة ـ ابن رشيق ج 1 ص 128 دار الجيل بيروت .

« تنشد أقصر شعره عروضاً وألينه كلاماً فتجد له في نفسك هزة وجلبة من قوة الطبع »[2] .

ويلاحظ أن هزة النفس وتحريك الطباع ملازمان للشعر المطبوع الصادر عن صدق الشاعر في أحاسيسه ووجدانه ، فإذا ما زيف الشاعر أحاسيسه لأي سبب من الأسباب التي مُلئت بها أشعارنا فإن شعره يصبح بارداً لا روح فيه ، ولهذا غلب على شعر التكسب جمود العاطفة ، وكذلك شعر التملق وغيره من أغراض الشعر التي نحاول أن نعرضها من خلال شعر الشاعر فتيان الشاغوري وفيه نشاهد الفرق بين واقع الشخصية الشاعرة ودواعي الحياة التي دفعته إلى اتخاذ مسار مخالف لما انطوت عليه نفسه الشاعرة وعندما تتجاوبُ نفس الشاعر مع الحدث الفكري الذي يملأ عليه مشاعره ؛ فإنه يقدم لنا قصائده صادقة الشعور كما فعل ذلك في مدحه لصلاح الدين ، وفي رثائه .

ومن خلال ديوان فتيان نعرض تياريه المتباينين ، ونترك الحكم بعد ذلك للقارىء .

وأما النموذج الثاني فهو بعد الأول بثلاثة عشر قرناً في عصرنا هذا للشاعر إبراهيم الصاري ، والنفس البشرية هي النفس البشرية والحكم هو الحكم . أما السبب المباشر في عرض هذا النموذج فهو الاهتمام بما يحدثه شعره من هزة النفس مع وجود جوانب غير جيدة من ناحية الوزن والصياغة ، قد تخفى على القارىء أحياناً لغلبة مشاعر الشاعر وصدق أحاسيسه . وقد طوعت نصوص الشاعر حسب الدراسات الحديثة للنقد النفسي وعالجتها حسبما يشير إليه الناقد النفسي الحديث . لعلنا نصل في مطاف بحثنا هذا إلى مكانة النقد النفسي في الشعر ومحاولة البحث عن تثبيت جوانب أخرى خلال الحكم الشامل للقصيدة الحديثة .

أما اختياري للشاعر ابراهيم الصاري ـ مع كثرة النماذج الحية في عصرنا ؛ فلأنه لأول مرة يخرج إلى حيز الوجود في دراسة نقدية ، ولعدم وجود ديوان يجمع شعره ، ولذا فإني حريص على تقديمه في حلقات متتابعة ، ومتناسبة في مجالها النقدي . إن شاء الله ، وسأحاول عرض لمحات سريعة عن الدراسات النفسية في الشعر لتكون مدخلاً لهذه الدراسة النقدية النفسية عند الشاعرين وقد استشرت

---

(2) المرجع السابق ج 1 ص 131 .

كتاب النقد الأدبي الحديث[3] : أصوله واتجاهاته . للدكتور أحمد كمال زكي في عرض ما استخلصه وأراجعه في هذا المدخل .

وكذلك كتاب : النقد الأدبي ومدارسه الحديثة[4] . للناقد ستانلي هايمن .

والكتاب الأول يمثل اتجاه النقاد العرب في دراستهم ونقدهم للاتجاه النفسي عند الشعراء والكتاب .

والكتاب الثاني يمثل أيضاً اتجاه التحليل النفسي في مجال النقد الأدبي والمحور الأساسي له بدأه المؤلف من خلال دراسة [مود بودكين] والنقد النفسي ، ثم تطرقا منه إلى الحديث عن علماء النفس وآرائهم ومناهجهم المختلفة سواء ما أفادت منه الناقدة بودكين أو أفاد منه سواها ، وأنواع المدارس الأخرى وأثرها في مجال الاتجاه النفسي . وعرض لأفضل الآراء من وجهة نظره في النقد النفسي للشعر ولسواه ، وسنقصر حديثنا على ايجاد العلاقة بين آراء هؤلاء السابقين من النقاد وعلماء النفس الغربيين وبين علمائنا الذين استمدوا منهم كثيراً من آرائهم .

وما أُقدّمه هنا من إشارات سريعة لآراء هؤلاء ـ وهم كثر ـ لا يعني عرضاً كاملاً لما كتب في هذا الموضوع ، بل هو مسّ رقيق له ، يكون مدخلاً للنقد النفسي المعاصر وبيان أهميته من الوجهة النقدية العامة .

وقد يلاحظ القارىء مواكبة بعض النقاد العرب والغربيين في زمن واحد أو تقدم بعض نقادنا على غيرهم في آرائهم مع وجود نوع من التشابه في الفكر أو الاختلاف فيه ، ولعل السبب في ذلك أن معين هذه الأفكار والآراء يكاد يكون واحداً لدى هؤلاء النقاد في النصف الأول من القرن العشرين وأرجو أن نصل معاً إلى رؤية علمية واضحة تكشف عن همزة الوصل بينهما .

---

(3) دار النهضة العربية بيروت 1981 من ص 247-280 .

(4) ترجمة د. إحسان عباس ود. محمد يوسف نجم ـ دار الثقافة ـ بيروت . وغير هذين من الكتب التي سترد أثناء البحث لاستكماله على وجه مرض .

القسم الأول :

دراسات نفسية في الشعر

مدخل للنقد النفسي المعاصر

هـذه إطلالـة على مـا كتبه ستـانلي هـايمن في النقد الأدبي ومـدارسه الحـديثة تـوخيث فيها الحصـر لما عـرضه ، والايجـاز لما بسـطه ، والجمع لما فـرقـه من آراء النقاد ؛ لعلنا نصل إلى رأي قريب من الصـواب إن لم يكن صائبـاً في بيان مـا عليه نقادنا المعاصرون من قـدرة وقدم راسخـة في التفكير والتحليـل والعرض والإبـداع الفكري في مجال النقد الحديث ـ ولست منحازاً في هذا التقـديم لكني عارض أمـين في تدوين أهم الأفكار والآراء التي عرضها هـايمن ، والتي عرضهـا د. أحمد كمـال زكي .

ونرجع بذاكرتنا إلى أفلاطون وأرسطو كمنطلق له أصالته في النقد النفسي في الشعر إذ طبق أرسطو سيـكولوجيـته على الشعـر في « البويـطيقا » رداً عـلى الأغلوطة الشعـرية التي وقـع فيهـا أفـلاطـون في « الجمهـوريـة » فقـال : إن الشعـر يغـذي العواطـف ، وإنه لذلك ضـار اجتماعيـاً ، فعارضـه أرسطو بنـظريته السيكـولوجيـة الرصينة في التطهير ، أي أن الشعر يستثير عاطفتي الشفقة والخوف على نحـو رمزي يمكن ضبـطه ، ثم يطهـرهما ، ومـا البويـطيقا إلا نص في سيكـولوجيـة الفن ، وما مبادىء القسم الأول هامارتيا أي الخطأ التراجيدي الناشيء عن قصر نظر البطل في موقفه ، أو هزة التغير والانقـلاب في مقدرات البطل ، وتفضيل المستحيـل المحتمل عـلى الممكن غير المحتمـل ، ومـا هـذه من مبـادىء إلا الـدعـائم الأولى للحقـائق النفسية ، وقد كان أفلاطـون في كتابـه (أيون) يـرى أن الشاعـر مجنون ملهم ، أو مريض عصبياً ، أما أرسطو طاليس فوجد فيه شيئاً يشبه السيكولوجي الملهم »[5] .

ورأى ستانلي هايمن في النقد النفسي والاهتمام به كمنهـج للأدب يـذكر أنـه يعد في بلاده تـطوراً أكثر من أي منهج نقدي آخـر يتحدث عنـه « لأن علم النفس باعتباره فرعاً منظماً من المعرفة قد بدأ في حياة من لا يزالون منـا أحياء حتى اليـوم ، فإن تجاوزنا هذا المعنى الدقيق قلنا : إن النقد بعامة كان نفسيـاً منذ بـدايته ، بمعنى

---

(5) انظر ص 259 .

أن كل ناقد قد حاول بوضوح أن يستغل في نقده ما يعرفه أو يؤمن بـه من عمليات الفكر الانساني ، فلما تعـرف فرويـد قبل أن ينتهي القـرن التاسـع عشر بقليـل إلى اللاوعي أحرز علم النفس اتجاهاً يستطيع معه أن يفهم ويستبصر الأمور على نحو لم يكن متيسراً في أصول الأعمال الأدبية ومبانيها . وقليل هم الذين يستحقون الذكـر من النقاد النفسيين قبـل فرويـد ، وأعلاهم أهميـة بالـطبع أرسـطو طاليس المصـدر الأول لعلم النفس ، والنقـد النفسي للأدب[6] وقـد عـرضنـا لمحة عن أفـلاطـون وأرسطو والآن نتعرف على منهجي فرويد في التحليل النفسي :

الأول : هـو الباثـوغرافيـا ، أو دراسة المـريض عصبياً أو الشخص المـريض نفسياً مع اتخاذ آثاره الفنية دليلاً هادياً في هذه الدراسة .

الثـاني : نقد أدبي متصـل حقاً بـالتحليل النفسي أو دراسـة الأثر الأدبي مـع استعمـال الآليـات التي تستعمـل في التحليـل النفسي ، أو الفـروض الاكلينيكيـة مفاتيح لهذه الدراسة .

يقـول فرويـد : « طبيعة الاتقـان الفني لا يمكن بلوغها عن طـريق التحليـل النفسي »[7] .

الشـاعر وعلم النفس عنـد يونـج: يعـلي يونـج من شأن الشـاعر عـرضاً في مقالته « السيكولوجيا والشعر » التي نشـرت في مجلة « فترة الانتقـال » حين يقـول : إنه إنسان جماعي ، إنه الحامل المشكل للنفس الانسانية الحيوية لا شعورياً».

وهذه الفكرة تسايرها فكرة أخـرى وهي أن الفن في الجملة « فعاليـة مستقلة ذاتياً ، لا نعرف عن أصلها شيئاً أي هو تعبير يعيا على براعة العلم تفسيـره ، وكل مـا يستطيعـه التحليل النفسي أن يـدرس المقدمـات ، ويصف عملية الخلق وصفاً دون أن يفسرها »[8] .

ولعل أهـم ميزة لمبادىء يونج تغاير مبادىء فرويد في مجال النقد الأدبي هي أن فرويد على خلاف يونج كان ينزع ـ حيناً ما ـ إلى أن يعتبر الفن تعبيراً مـرضياً ، أي أنـه على وجـه الدقـة نتاج مـرحلة نرجسيـة من مراحـل التـطور ، أي تحقيق وهمي

(6) نفسه ص 258 .

(7) نفسه ص 262-263 .

(8) نفسه انظر ص 246-247 .

للرغبات لم يجد شبعه في عالم الحقيقة .

أما رأيه في الجمال فهو : « إن ما يبدو أكيداً في حال الجمال هو أنه مستمد من عوالم الحس الجنسي ، فحب الجمال مثل تام كامل على شعور ذي غايات مكبوتة »[9] .

وموقف كولردج من النقد النفسي قريب من موقف أرسطو فما حال بين كولردج وتحقيق نقد نفسي مكتمل إلا الذي منع أرسطو نفسه من ذلك ، أي عدم كفاية ما لديهما من علم نفس كماً وكيفاً .

والحق أن كولردج قد حوّم حول اللاوعي حين أشار إلى انطلاقات تأملات لا ضابط لها ، وقد تخلى عنها الوعي الصريح كله ، لأنها قد أصبحت شيئاً مجرداً شفافاً حين اجتازت حدود قوانا العقلية وأهدافها »[10] .

رأي تشارلس لام : ـ لم يكن لام صاحب آراء نفسية منظمة غير أن جنون أخته الباعث على الأسى ، واضطراب أحواله العقلية قد جعلاه مرهف الحس إزاء العلاقة بين علم النفس والفن . وقد كتب في مقاله « سلامة العبقري عقلياً » خير تفرقة لدينا بين الفن والمرض العصبي ، وفي « السواحر والمخاوف الليلية الأخرى » قد سبق يونج إلى فكرة النماذج العليا الأصلية التي هي فينا ، وهي خالدة ، أما المرعبات سواء أكانت سابقة على خلق الجسم أم وجدت دون أن يخلق فشأنها واحد لا يتغير .

أما رأي شارل بودوان في القصيدة : ـ فهي صورة معجبة توضح سيكولوجية التسامي ، وبما أنها لذلك « حق » إذن فهي قصيدة « جميلة »، وبما أن القصائد التي تمضي باسم روائع فرايرن هي التي « تشحن بالمعاني الرمزية أكثر من غيرها » إذن لعل القصائد الأخرى التي تكون مشحونة بالمعاني السيكولوجية هي أيضاً روائع .

رأي لافورج في الشكل الشعري : ـ يرى أن الفنان مريض متميز يستطيع أن يخلق فناً ، وما الشكل الشعري إلا وسيلة تخفي المرض العصبي عند الشاعر

---

(9) نفسه ص 248 .

(10) ص 260 .

حتى يعز كشفه إلا على الاكلينيكيين »[11] .

أول استخدام صحيح للمبادىء النفسية في أمريكا: ـ تمَّ ذلك سنة 1912 في مقال لفردريك كلارك برسكوت عنوانه « الشعر والأحلام » وأعاد طبعه عام 1919 ، وقد تناول برسكوت كتاب « تفسير الأحلام » لفرويد ولم يكن يومئذ قد ترجم إلى الانجليزية ، فطبقه تطبيقاً منظماً في تفسير الشعر ، فوجد أن الشعر كالحلم ، تحقيق مقنع لرغبات مكبوتة ، وألمح إلى أن الآليات التي وجدها فرويد . في « العمل الحلمي » قد تكون هي الآليات في « العمل الشعري».

وفي الوقت نفسه حاول أن يؤيد كثيراً من جدليات فرويد الجديدة المزعجة ، وأن يوثقها بالاقتباسات من الأدباء على مر العصور[12] .

أما هربرت ريد فيقول : « على الناقد أن يلتقط من السيكولوجيا وبخاصة التحليل النفسي ألمع أسلحته » ويذكر أن الناقد قد يسأل في بعض المجالات أسئلة لا يجيب عليها إلا علم النفس ، وأن علم النفس قد استطاع أخيراً أن يفسر خفايا علم الجمال مثل مبدأ التطهير .

ومثل هربرت ريد نجد و. هـ أودن في دعوته إلى التحليل النفسي .

وهناك مشكلتان عامتان أثارهما النقد النفسي : المشكلة الأولى جديدة على عصرنا وهي نقد الأديب الذي كان له تمرّس وثيق بالأدب القائم على التحليل النفسي . . فيصبح الناقد الذي يستنبط من الأثر الأدبي استبصاراً نفسياً في مثل موقف امرئ يجد كنزاً مدفوناً . . نعم إن الناقد المعتمد على التحليل النفسي ما يزال يقدر على أن يفترض أن الأنموذج الذي يشاء تحليله مليء بالمعاني الذاتية ، إذ أن الأديب يعبر عن حاجاته الأساسية في مادة شكلية اختارها واعياً بنفس الوضوح الذي يعبر به عنها في مادة اختارها غير واع ، غير أن هذا الناقد لن يستطيع بعد اليوم أن يفترض أنه بإماطة اللثام عن ذلك الأثر الفني يسهم بأي إسهام نقدي ركين ، وربما لمس القارئ بعضاً من الأثر لهذا القصور المؤسف في النقد الفرويدي .

وأخيراً هنا المشكلة العامة حول إمكانات النقد النفسي ومستقبله، وقد خطط

(11) ص 268 .

(12) ص 270 .

ديفز الاتجاه المرجو على النحو التالي : حلل في بعض التعليقات الموحية قصة رد رد نجهود ، ودعا إلى تحليل فرويدي ماركسي معاً غير مبسط وغير ممسوح بالسوقية ، ومهد حقلاً للنقد المتصل بالتحليل النفسي ، بدرسه كيف يرضي الأثر الفني الحاجات العاطفية اللاشعورية (أي دراسة نفسية للشكل) غير مرتكزة بخاصة على مشكلة الفن والمرض العصبي .

إن القصور الواضح في التحليل الأدبي الفرويدي التقليدي هو أنه لا تكتب على أساسه إلا دراسة واحدة ، فإذا أضفت دراسة أخرى تردد فيها الشيء نفسه[13] .

المصدر الواعي واللاواعي عند لفنجستون لويس وهو من النوع النادر في عالم الدراسة الذي يجمع بين العلم الشامل والخيال الواسع وكل نقده استغلال للاطلاع الواسع ، على نحو قد يبدو مستهجناً في بعض الأحايين . استطاع أن يتتبع المصدر الواعي واللاواعي لكل صورة تقريباً ، وفي أحد أدوار القصيدة تتبع كل كلمة ونسبها إلى مصدرها ، وإذا الشيء الذي بدأ تتبعاً بسيطاً للمصادر ذات الطابع الدراسي توالد على يدي لويس ، فأصبح دراسة عظمى في عمليات الخيال الشعري ، يقول : « أحب أن أقرر توكيداً بأنني أعالج في هذه الدراسة ما يسميه المحللون النفسيون المحتوى المادي للحلم وأنني أقصر معالجتي على ذلك وحده ، فلا شأن لي بما يسمى المحتوى الكامن أي رمزها لتحقق الرغبات أو الصراع أو غير ذلك ـ مع ذلك ينتهي بصورة معقولة جداً للعقل الباطن عند كولردج وإن وجده ممثلاً في المصطلح السيكولوجي الميكانيكي الغريب الذي كان يستعمله كولردج مثل « خطاطيف الذاكرة وعيونها »[14] .

مود بودكلين[15]

حققت مود بودكين ما لعله أن يكون خير استقلال للتحليل النفسي في مجال النقد الأدبي حتى اليوم ، فقد نشرت كتابها « النماذج العليا في الشعر »، وعنوانه الفرعي « دراسات نفسية للخيال في أكسفورد سنة 1934 ، ولم يكن له تأثير ملموس

---

(13) انظر ص 282-284 .

(14) انظر ص 221-222 .

(15) انظر نفسه من ص 244 ، 247 ، 254-255 ، 256 .

في ما قرأته من نقد انجليزي ، وتكاد تكون مجهولة تماماً . . إنها ليست محللة نفسية محترفة . . . ولا هي ناقدة محترفة كذلك . . . هي تلميذة تهوى الأدب . . اعتمد كتابها على نظريات يونج وكشوفه والفكرة التطبيقية .

وما أدركته بودكين عند يونج يلاحظ أنه لا يهمها من التحليل الأدبي إلا مبدأ اللاوعي الجماعي والنماذج العليا .

ارتضت بودكين لنفسها أن تقول : « لا ريب في أن هناك عاملين عاملاً موروثاً وآخر مكتسباً موجودين في الذات العليا . أما الأول منها فهو « موروث القبيلة طوال الماضي العرقي » ولقد برئت الآنسة بودكين من تطرف النقد المتصل بالتحليل النفسي بما لديها من يقظة دائمة حالت دون مغالاتها في تقدير العوامل السيكولوجية في الشعر ، فهي تقول : ـ ينتقض تذوقنا لجمال الشعر ويفسد إن نحن غالينا في النص على هذه الأصداء النفسية العضوية حتى تحسبها أوغل في الحقيقة من سائر العناصر التي تمتزج بها في الفكر الناضج ، كأنما تلك العناصر الأخرى التي تؤدي دوراً هاماً في الاستجابة الحقيقية للشعر ليست إلا تبريراً أو قناعاً لتلك العناصر البدائية القليلة التي تعرف إليها المحلل النفساني منذ عهد قريب ، فهي ترى أن العناصر السيكولوجية ليس لها إلا دخل جزئي في الأثر الشعري وفي دفاع لها عن المنهج السيكولوجي . ذهبت تقرر في اعتدال أننا لا نستطيع أن نلغي الوعي السيكولوجي الذي جاد علينا به عصرنا ، وأننا يجب أن نستغل كل إمكانيات عقولنا لتذوق الشعر ، وأن الاشراقات السيكولوجية مثلها مثل أي شيء يتحفنا به ستول أو غيره من النقاد ، عناصر قيمة يتركب منها هذا الفهم الغني الخصيب .

اعتماد بودكين على الاستبطان والتحليل : ـ

إن بودكين لا تعتمد على تواريخ القضية والمدونات الاكلينيكية بل تعتمد على الاستبطان والتحليل للارجاع النفسية عندها ووصفها بأقصى ما لديها من قدرة . وتقول : إن تحليلنا إنما هو للتجربة التي تنتقل لأنفسنا ، فهي تصف إحساسات عقلها عندما تقرأ الشعر ، وما الصور التي تنبهت لها ، وأي مغزى أو أي توتر أحست ، وما الخواطر التي تداعت واستثيرت ، ومتى وأين انعكست ذاتها ، ومع أي شيء تلابست ، بل وما الأحلام التي حلمت بها ، ولم تحاول أن تمنح هذه

الاستبطانات مسحة موضوعية ، أو على الأقل أن توسع في قاعدتها إلا مرة واحدة في حديثها عن « الملاح القديم » ففي هذا الموطن انتحلت منهج ا.أ. ريتشاردز الذي وصفه في كتابه « النقد التطبيقي » ـ وهو منهج المختبر التجريبي نفسه وذلك أنه أعطى القراء قصائد ، وسجل رد الفعل المباشر عند كل منهم ـ وقد أدخلت الآنسة بودكين تعديلاً على طريقة ريتشاردز حين عرفت القراء بالقصيدة وصاحبها ، وطلبت إليهم أن لا يفضوا إليها إلا بمدى الاستجابة العاطفية التي هي ثمرة التأمل المستغرق أو التأمل الحالم . (هي التداعي الحر عند جالتون) ولم تطلب منهم تقديراً للقصيدة نفسها ، ومع أن المادة التي حصلت عليها انتهت إلى سلسلة من الأسئلة اللبقة الموجهة إلى القارىء فإنها أعلنت في مقدمة كتابها أنها تخلت آسفة عن هذه المحاولة ، لأنها وجدت أنه من غير العملي أن تستحوذ من أولئك الذين لهم صلة بالأديب على أي جهد مركز مُستطيل تتطلبه منهم .

ومع ذلك فإنها أقرت أن العمل العميق المتزايد في دراسة التجربة الشعرية عند الأفراد لا بد من أن يحل في النهاية محل كثير من المناهج الواسعة في البحث .

اهتمام بودكين بالشعر كما يبدو في النماذج

وكتابها النماذج العليا في الشعر يتميز بنفاذ البصيرة في المبنى العاطفي لرواية الملك لير ، وبتفسيره ، و«لعله أول تفسير مُرض في عصرنا » لما لشعر شللي من هيمنة على قرائه ، وبتحليله المرهف النفاذ لفنية فرجينيا ولف ، وبكثير غير ذلك ، ولنقل كما يقول كنت بيرك : إنها في الدرجة الأولى لا تهتم بالنماذج من حيث هي ، وإنما تهتم بالشعر كما يبدو في النماذج .

فائدة كتاب النماذج ، أنه لم يرتكز على المرض العصبي للفنان ، ولا على العقد المستخفية في انتاجه الفني ، ولا على أن الفن تحقيق مقنع لرغبات مكبوتة ، بل ارتكز على : كيف يحدث الأثر الفني الرضي عاطفياً ، وأية رابطة تقوم بين مبناه الشكلي والنماذج الأساسية والرموز في نفوسنا

وبذلك قدمت لنا الآنسة بودكين نقداً نفسياً لا تنتهي دروبه ومناظره ، لقد تساءلت دائماً : ما الذي تصنعه هذه القصيدة وكيف تصنع ما تصنعه ؟ ، وتقدم العلوم النفسية ـ وفي مقدمتها علم التحليل النفسي ـ ذخيرة عظيمة في الإجابة

عليهما ، وتختلف الأجوبة باختلاف القصائد .

قد حققت بودكين للنقد الأدبي مهمة أساسية كالتي حققها فرويد ؛ فهو سلط أنوار العلم المعشية على أعماق اللاشعور الانساني ، أما هي فأبانت أن أرق القصائد تحت ذلك الشعاع الساطع لا يدركها الذبول .

المعنى الأخلاقي والديني في كتاب « النماذج العليا) : - إن بودكين تقترح نموذجاً أعلى لربات النقمة - نموذج الطاقة العاطفية المتركزة في رابطة شريرة قادرة على أن تستحيل إلى رابطة خيرة ، ولكنها خضوعاً لمنحاها الجديد تكثر الاقتباس من المبادىء الصوفية المتنوعة ، وهذه تشمل كتاب جون مكمري « مبنى التجربة الدينية » وكتاب « الأخلاق » لهارتمان ، ومبدأ هوايتهد «الفاعلية العلية » في كتابه « المراحل العملية والحقيقة » . وتلتقط من هارثمان فكرته عن المهمة فوق الجمالية للشعر بمنح « نفسية المجتمع المرجوة » وحدة محسوسة وشكلاً - أي مثلاً عليا تبزغ في الوعي الأخلاقي للهيئة الاجتماعية » وعلى قوة هذا المفترض تعترف أن كتيبتها ليست دراسة جمالية ، وإنما هي دراسة فوق جمالية فهي محاولة لكشف حقائق من حقائق حياتنا العامة خلال شعر مسرحية « يومنيدس » لا شخيلوس ، و« اجتماع شمل العائلة » لأليوت بما في كل منهما من وسائل الخلاص المتباينة ، ففي الأولى جماعي وتاريخي ، وفي الثانية جماعي وخلاص البطل فردي روحي كلياً .

الكشف الذاتي في الأدب عند كارولين سبيرجن :

إن كارولين سبيرجن مدينة أكبر الدين في كتابها « دراسة الصور عند شكسبير » - إلى نظريات سيجموند فرويد ، إذ تصف فرضها الأساسي عن الكشف الذاتي في الأدب بقولها : -

وفي حال الشاعر أرى أنه من خلال صوره على الأكثر يبوح بمكنونات نفسه ، وهذا العمل يحدث لا شعورياً إلى حدّ ما . فقد يكون على محض الموضوعية في تصوير أشخاص مسرحياته ونظراتهم وآرائهم - وقد كان شكسبير كذلك فعلاً - ولكن الشاعر كالرجل الذي تثقله العاطفة فيتجلد لها حتى إن شيئاً من علائمها لا يظهر في عين أو قسمات ، ثم إذا بها تنكشف - في توتر عضلي - فالشاعر يعرّي - دون أن يفطن إلى ما يفعل ، دخائله من حب وبغض ، ونزعات

فكره ومعتقده ، في الصور ومن خلالها ، وهي الصور الكلامية التي يرسمها ليوضح أشياء مختلفة ترد في كلام شخصياته وأفكارها . فالصور التي يستعملها بوحي الغريزة هي على هذا النوع من الكشف ، لا شعوري في الأغلب ، صادر في لحظة من المدّ الشعوري عما يعتلج في فكره ، وما يجري في مسارب أفكاره ، وعن صفات الأشياء والمحسوسات والأحداث التي يلحظها أو يتذكرها ، بل وعن صفات الأشياء والمحسوسات والأحداث التي لم يلحظها ولم يتذكرها ، وربما كان هذا أبينها جميعاً وأهمها .

وفي رأيها ـ ضمناً ـ نظرية كالتي قال بها فرويد عن وجود مجالات عقلية تحت المستوى الواعي الذي تخزن فيه هذه المادة أي مثابة للكبت أو الرقابة ، تحاول أن تحتفظ به حيث هو ، وطاقة دينامية تريد أن تطلقه مقنعاً مشوهاً ، ليتدسس في الآثار الفنية والأحلام وما أشبه ذلك .

غير أن إحدى نواحي القصور حقاً عند الآنسة سبيرجن هي أنها لم تكن فرويدية عن وعي إلى حد كاف ، ولذلك عجزت عن أن تتعرف إلى الصراع بين الكبت والانطلاق الكامن في أساس الصور التي درستها ولو كانت كذلك لتقدمت دراستها خطوات .

أما قصورها في كتاب الصور عند شكسبير فهي : ـ

1 ـ أنها تستهين بتقدير العلاقة بين الصور وطبيعة الكاتب المسرحي أو تجربته ، وتتناولها ببساطة متناهية ، فمثلاً كثرة صور ركوب الخيل ـ دلالتها على كثرة التجوال ومبارحة البيت غير صحيحة ، لأنها ربما لم تنشأ عن الحب المتحكم للتريض ، وإنما تنشأ عما قد يرمز له الركوب .

2 ـ طريقة تصنيفها للصورة كانت ذاتية محض ، ولذلك كانت طريقتها تحكمية متغيرة ، ففي صفحة 26 عدّت (الساعد المرمري) صورة مستمدة من مظهر المادة « لا من ملمسها » .

3 ـ المجازات صنفت بالنظر إلى شق واحد من الأفكار المزدوجة التي يقدمها لنا كل مجاز في أبسط أحواله أي أنها لم تضع في جداولها أبداً الأوجه الممكنة الخطية التي قد تنطوي في صور شكسبير .

لكنها ادعت ـ ولعلها محقة فيها ادعته ـ أن دراسة الأديب بتصنيف صوره وتحليلها بعد تمييزها من إشاراته الحرفية طريقة جديدة ابتكرتها « ولم يجرّ بها أحد من قبل » وبينت أن لدى أي قارىء معرفة ببعض الصور الرمزية التي تتردد عند شكسبير ، ولكن لا يكشف عن مدى النماذج الصورية إلا تقسيمات مفصلة وحصر دقيق . ومن الصور تشبيه الملك بالشمس في أكثر من مكان تدل على فكرة شكسبير عن الملكية نفسها .

ويلبر . س. سكوت : ـ وضح في مقدمة البحوث الثلاثة التي جمعها لمناقشة « الاتجاه النفسي في النقد » أصل التسمية فجعله « النقد المعتمد على التحليل النفساني » مقرراً أنه بدأ على الحقيقة بعد أن ترجم كتاب فرويد « تفسير الأحلام » سنة 1912 إلى الانكليزية .

وأشار سكوت إلى أن شيئين عملا على دعم هذا الاتجاه .

الأول : ما كشفت عنه الطبيعة من علل رصدها الأدب ، وأكد أن أولى نتائج التحليل النفسي كانت حرباً على قيم الماضي ، بخاصة ما تضمنته الثقافة البيوريتارية في أمريكا والفيكتورية في انكلترا .

والثاني : اتساع رقعة الخيال ، وانفراط الرمزية والسيريالية عن المذهب الرومانسي ؛ فتعقدت الحيوات المثيرة للانفعال ، والمفعمة بالأحلام ، والقائمة على تداعي الأفكار وازدحام الأعماق أو الأخيلة بالأنماط العليا والأشكال الأسطورية المختلفة » .

سوزان لانجر : ـ أوضحت أن تلك السيكولوجية نفسها تكشف عن أن الشكل المعين يتضمن المحتوى « من الكيفية التي يتم بها التأكيد ، وهذه تشتمل على الصوت والحركة والشذا في التداعي بين الكلمات ، وفي تتابع الأفكار ، الطويل أو القصير ، وفي فقر الأخيلة العابرة أو ثرائها ، وفي وقوع الخيال فجأة في قبضة الحقيقة »[17] .

أما كونراد أيكن في كتابيه « شكيات » و« ملحوظات في الشعر المعاصر »

---

(16) النقد الأدبي الحديث ـ أصوله واتجاهاته ـ د. أحمد زكي ص 247-248 ط 2 دار النهضة العربية بيروت .

(17) من النقد الأدبي لوليم فان أوكونور ص 223 عن المرجع السابق ص 247 .

وماكس ايستمان ، وفلويد دِل المحرران في « الجماهير » فقد انتفعوا بآراء فرويد ، وزاد الأول أنه وضع فكرته عن الشعر كنتاج عضوي قابل للتحليل ، وله أصول يمكن التعرف عليها وتفصيلها ، وهذه المقولة هي نفسها التي ظهرت فيها بعد سنة 1924 عند ريتشاردز في كتابه أصول النقد الأدبي » .

أما هذه المجموعة من الكتاب وهي هوفمان في كتابه « الفرويدية والعقل الأدبي » ، وجيمس جويس ، وماي سنكلير ، وتوماس مان وكاترين مانسفيلد ـ فهم يقتربون أو يبتعدون من التحليل الفرويدي بقدر تشبع الأديب أو تمثله لفكرة الأدب المحض وطبيعة الجمال الخالص ، ثم بقدر ميله وعدم ميله إلى الدراسات التكوينية للأدب الشعبي والأساطير ، وما تنطوي عليه اصطلاحات الأصول الشعائرية في إطار اللاوعي الجماعي وإشارات الأنثروبولوجيين[18] .

أما شارل مورون الفرنسي فقد تمكن أخيراً من أن يجعل التحليلات النفسية للآثار الأدبية قادرة فعلاً على أن تضاعف معرفتنا بأسرار تكوينها على أساس تجريبي خالص ، فإن هناك موقفاً تجريبياً محوره الحوار بين فكر موضوعي يسأل ووقائع أدبية تجيب بشرط أن يكون مجال هذه الوقائع لا شعوريات الأديب ، ثم بشرط أن تلتمس هذه اللاشعوريات داخل العمل الأدبي . إنه يكشف تحليلاً نفسيا أدبياً بادئاً من النص ومنتهياً فيه وإليه إلى الأبد[19] .

مبدأ وردزورث في الاتجاه النفسي: ـ هو أن يحقق اللذة التي أخذ على عاتقه ايصالها إلى أذهان الناس باستخدام لغتهم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، ودون استخدام للقاموس الشعري إلا قليلاً ، ومن ثم راح يتأمل الأشياء التي نظمها طويلاً ، كما راح يستوحيها هزة من الأحاسيس القوية مطيلاً التفكير فيما علق بنفسه ، ومستعيداً ذكرياته معها ، وهو يدع الفرصة بعد ذلك لمشاعره تنساب بتلقائية تامة ، فيصبح الشعر على هذا النحو « التدفق التلقائي للأحاسيس القوية » آخذاً منطلقه من العاطفة التي يستعاد تذكرها وهي لا تزال موضعاً للتأمل .

وقرر أن الشاعر بَشَر يتحدث إلى بَشَرٍ ، وإن يكن قد وهب مقداراً أوفر من العواطف . لكن كوليردج لم يرض بما نادى به صديقه[20] .

---

(18) انظر نفس المرجع ص 248-249 .

(19) نفسه ص 249 .

(20) النقد الأدبي الحديث ـ أصوله واتجاهاته ص 261 .

مبدأ كوليردج : ـ قال : إن الشاعر قادر على استحضار « روح الناس الكلية في حالة نشطة »، كما أن عمله ـ الذي هو خلق شعري مرتبط بنوع من الجلال الديني ـ يتضح من خلال إدراك الخيال على أساس أنه يدمج بين المتضارب المتناقض بطريقة سحرية ، ويحدث التغير بطريقة عضوية ، ومن ثم يبدو كل من التحليل والتركيب للأشياء ضرورياً لتكوين أية فكرة واضحة عن أية حقيقة . حتى إذا أردنا أن نعرف القصيدة ـ وقد فصلنا بين أجزاء المعطيات القابلة للتمييز ثم أرجعناها إلى وحدتها التي توجد عليها ـ قلنا ببساطة : القصيدة هي : « ذلك النوع من التأليف الذي يخالف الأعمال العلمية في أنه يتخذ ايصال اللذة ـ لا تقرير الحقيقة ـ هدفه المباشر .

والذي يتميز من بقية أنواع الكتابة التي تشترك معه في هذا الهدف بأنه يرمي إلى تحقيق لذة عامة تصدر عنه باعتباره وحدة متماسكة ونشوات الارتياح الخاصة التي تصدر عن كل جزء من أجزائه »[21] .

الاتجاهات النفسية عند العرب قديماً

عني الأستاذ خلف‌الله في كتابه من الوجهة النفسية بإبراز هذا الاتجاه في نتاجنا القديم ، وعرض بعض الاشارات النفسية المطروحة في كتاب القدماء ، فمثلاً : ابن قتيبة يرصد الدواعي التي تحث الشاعر البطيء ويحدد الأماكن والأوقات التي يسرع فيها أتيّ الشعر .

والقاضي أبو الحسن الجرجاني بحث في مقدمة كتابه « الوساطة بين المتنبي وخصومه » طبيعة الشاعرين بالنقص ، وحلل الملكة الشعرية واختلاف أحوال الشعر من رقة أو صلابة ، ومن سهولة أو وعورة إلى اختلاف الطبائع وتركيب الخلق .

وعبد القاهر الجرجاني يعوّل على التأول الباطني أو فحص المرء لنفسه ، كما عوّل عليه من قبل القاضي أبو الحسن[22] .

ونضيف إلى ذلك ما أورده ابن رشيق في « نقد الشعر» عن عمل الشعر

(21) من الوجهة النفسية ص 60 عن المرجع السابق 261 .

(22) من الوجهة النفسية ص 19-20 .

وشحذ القريحة له ، فالشاعر عنده ذو طبيعة فنية وأورد ما ذكره الجرجاني « الشعر علم من علوم العرب يشترك فيه الطبع والرواية والذكاء ، ثم تكون الدربة مادة له ، وقوة لكل واحد من أسبابه ، فمن اجتمعت له هذه الخصال ، فهو المحسن المبرز ، وبقدر نصيبه منها تكون مرتبته من الاحسان »[23] . ولعل ما ألزم به الشاعر من أعمال تكشف بعض الشيء عن هذه الطبيعة ، وهذا الابداع النفسي ـ « أن يأخذ نفسه بحفظ الشعر والخبر ، ومعرفة النسب وأيام العرب ؛ ليستعمل بعض ذلك فيما يريده من ذكر الآثار وضرب الأمثال »[24] . وهذا القول يصور جانب الاختزان في الشعور الذي سينطلق بعد ذلك إلى حيز الوجود بعد استكمال عملية الابداع ، أما مرحلة اللاشعور وطريقة دعمها بما يفيد العمل الفني فأشار إليه في قوله : « وليعلق بنفسه بعض أنفاسهم ، ويقوى بقوة طباعهم »[25] وقد أكد ما أشار إليه في حديثه : « وإذا كان مطبوعاً لا علم له ولا رواية ضل واهتدى من حيث لا يعلم ، وربما طلب المعنى فلم يصل إليه ، وهو ماثل بين يديه لضعف آلته ، كالمقعد يجد في نفسه القوة على النهوض فلا تعينه الآلة »[26] . فالعلاقة الأولى هي ترابط النفوس وشحذها بالتعرف على منافذ القوة الواردة عن النماذج العليا الذي يستمد منها قوتها وطريقة سموها/أما العلاقة الثانية المطروحة في حديثه فهي ثقافة الشاعر وعلمه ومعرفته ، فلها من الأهمية ما يفضل به شاعر غيره من الشعراء .

ويبدو أن ابن رشيق في عمدته كان له نصيب كبير من الذكاء والعقلية العلمية المبدعة فاستطاع أن يفرق بين الابداع المرتجل في الشعر ، والابداع البديهي . والأول هو « ما كان انهماراً وتدفقاً لا يتوقف فيه قائله»[27] والثاني أقل منه في الدفع فهو يتسم بالاناة والتريث ، وعرفه بالمقارنة في قوله : « البديهة عند كثير من الموسومين بعلم هذه الصناعة في بلدنا ، أو من أهل عصرنا ، هي الارتجال وليست به ، لأن البديهة فيها الفكرة والتأبد ، والارتجال ما كان انهماراً وتدفقاً لا يتوقف فيه قائله »[28] . وهذان النوعان هما ما أشار إليهما علماء النفس في العصر

---

(23) العمدة حـ 1 ص 122 ، الجرجاني هنا صاحب كتاب الوساطة .

(24) العمدة حـ 1 ص 197 .

(25) المصدر نفسه والصفحة .

(26) المصدر نفسه حـ 1 ص 197 .

(27-28) نفسه حـ 1 ص 189 .

الحديث بالابداع المفاجيء والابداع البطيء ، أما الابداع الثالث وهو اليقظ الشعوري والابداع الرابع الخاضع لحكم العادة فهما يندرجان تحت ما ذكرناه عن عمل الشعر وشحذ القريحة[29] .

وروى أنه سمع « جماعة من العلماء يقولون : كان مسلم بن الوليد نظير أبي نواس ، وفوقه عند قوم من أهل زمانه في أشياء إلا أن أبا نواس قهره بالبديهة والارتجال مع تقبض كان في مسلم وإظهار توقر وتصنع ، وكان صاحب روية وفكرة لا يبتده ولا يرتجل »[30] . فالروية والفكر تحتاجان إلى اليقظة التامة والسيطرة على الابداع الفني حتى يرجى كما له .

أما الابداع الخاضع لحكم العادة فيروي لنا مثالاً له ، أن أبا العتاهية صحب رفقة ، فسمع زقاء الديوك فقال لرفيقه : ـ

هل رأيت الصبح لاحا ؟

قال : نعم . وسمعت الديك صاحا

قال : نعم . قال : إنما بكّى على المغترٍّ بالدنيا وناحا

فاستيقظ رفيقه للكلام إنه شعر . فرواه[31] ، فبحكم العادة التي فطر عليها الشاعر استطرد في حديث معه بهذه الأبيات ، ولولا الاحساس الفني عنده لجاء الحديث بعيداً عن الشعر ، ولكن ابن رشيق صب اهتمامه في هذا المثال على ما به من بديهة وارتجال فقال : « فما جرى هذا المجرى فهو ارتجال ، وأما البديهة فبعد أن يفكر الشاعر يسيراً ، ويكتب سريعاً إن حضرته آلة ، إلا أنه غير بطيء ولا متراخ ، فإن أطال حتى يفرط ، أو قام من مجلسه لم يعد بديهاً »[32] . وهذا لا يبعدنا عن الجانب الآخر في هذه القصة فهو سؤال عرضه على صاحبه فجاء بحكم عادته في إبداع الشعر موزوناً ثم استطرد معه ايراد الحكمة التي ننساها دائماً مع إشراقة كل صباح ، وهذا مثال آخر جمع بين الابداع اليقظ الشعوري والخاضع لحكم العادة ويلاحظ أن ابن رشيق لم يزد في أمثلته عن البديهة والارتجال مع ما لاحظناه من إشارته السابقة إلى النوعين الآخرين ـ وهذا المثال من بديهة أبي تمام

---

(29) انظر الأسس النفسية للابداع الفني عند الشاعر ص 156 وما بعدها ـ دار المعارف 1951 .

(30) العمدة ج 1 ص 191 .

(31-32) نفسه ط 5 ص 191-192 .

الذي أورده يتضح فيه هذان النوعان « حين أنشد أبو تمام أحمد بن المعتصم بحضرة أبي يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي وهو فيلسوف العرب :

إقدام عمرو ، في سماحة حاتم   في حلم أحنف ، في ذكاء إياس

فقال له الكندي ، ما صنعت شيئاً ، شبهت أمير المؤمنين وولي عهد المسلمين بصعاليك العرب . ومن هؤلاء الذين ذكرت ! وما قدرهم ؟ وهذا الموقف يمثل الابداع اليقظ الشعوري الذي حشد فيه ثقافته وحسن تقسيمه وايجازه . . .

« فأطرق أبو تمام يسيراً ، وقال : -

لا تنكروا ضربي له من دونه   مثلا شروداً في الندى والباس
فالله قد ضرب الأقلّ لنوره   مثلا من المشكاة والنبراس

وهذا الابداع خاضع لحكم العادة في حسن التخلص مما بدر في ذهن الكندي الذي يكيد له ، وقد اعترف له الكندي بهذا الابداع فيما قاله عنه: «هذا الفتى قليل العمر ، لأنه ينحت من قلبه وسيموت قريباً » فكان كذلك[33] ، فهو سريع الاحتراق في إضاءة إبداعه الرائع الذي كرّس له كل شعوره اليقظ وأخضعه لحكم العادة التي تتطلب منه أن يفوز بإبداعه وتفوقه على صدمة كادت تطِيح به ، فهو لم يكن يحسب حساب هذا الموقف ، ولا يطرأ على شعوره التفكير في هذه المقارنة ، ذلك التفكير الذي صوّر به الكندي خصمه بأنه « ينحت من قلبه »، وإن ارتقينا بعملية الابداع في هذا الموقف الخطير نلاحظ أنه دفع أبا تمام من رجل متصنع يعرض شعوره في قالبه الشعري على عقلٍ مفكر - إلى شاعر متمكن تتجاوب له شاعريته وإبداعه الفني دون مقدمات أو تروٍّ سوى الموقف الذي وضع فيه . فمثل هذه المواقف التي تتزاحم العوامل النفسية المختلفة من خوف الاخفاق ، والحرج ، وكارثة السقوط الكلي في حياة الشاعر كفيلة بأن لا يكون هناك حجاب بين منطقة الشعور واللاشعور ، فهما يتعاونان على درء الخطر المحيق بالفنان . وذلك الموقف قريب من موقف المقاتل الذي يأتيه الخطر من حيث لا يحتسب فيتصرف تصرفاً تلقائياً بحكم العادة التي سرت في كيانه الشعوري واللاشعوري وقد يغلب اللاشعوري عليه فيفقد وعيه ، ويأتي بما يثير الاعجاب ، وعندما تنتهي لحظة الابداع لا يبقى لها من أثر سوى العمل الابداعي الذي أفرزه هذا الموقف ،

(33) انظر هذه القصة كلها في العمدة جـ 1 ص 192 .

أما تفاصيله الدقيقة التي مرت به أثناء عملية الابداع فهي مفقودة لديه لا يعيها ، ولا يدركها إدراكاً كاملاً .

وهذا المثال الذي تدرّجت فيه عملية الابداع على هذا النحو من الطبع في الابداع المفاجىء ـ أقل قرباً إلى ذهن القارىء من هذه القصة التي يبدو فيها الابداع اليقظ الشعور في مراحله منذ البداية حتى الحصول الكامل على الانتاج المرجوّ ، « وللناس فيما بعد ضروبٌ مختلفة يستدعون بها الشعر ، فتشحذ القرائح ، وتنبه الخواطر ، وتلين العريكة وتسهل طريق المعنى : كل امرىء على تركيب طبعه ، وإطراد عادته»[34] . ومن هذه الضروب ما أجاب به ذو الرمة على من سأله ماذا يفعل إذا انقفل دونه الشعر ؟ فقال : « الخلوة بذكر الأحباب »[35] . فهذا لأنه عاشق وورد مثل ذلك من حالات العزلة كما فعل عبد الكريم ، وجرير ، والفرزدق وأبو نواس ، وأبو تمام[36] وغيرهم ، كل له عادته وطريقته التي تتلاءم مع طبعه ونفسه . ونقتطف من مواقفهم موقف أبي نواس عندما أجاب عن نفس السؤال السابق « قال : أشرب حتى إذا كنت أطيب ما أكون نفساً بين الصاحي والسكران صنعت وقد داخلني النشاط وهزتني الأريحية »[37] .

وهذا موقف جرير من شعر الفرزدق الذي يقول فيه : ـ

فإني أنا الموت الذي هو ذاهب ... بنفسك فانظر كيف أنت محاوله

وحلف الفرزدق بالطلاق أن جريراً لا يغلبه فيه ، فكان جرير يتمرغ في الرمضاء ويقول : أنا أبو حَزْرَة ، حتى قال :

أنا الدهر : يفنى الموت والدهر خالد ... فجئني بمثل الدَّهْر شيئاً يطاوله »[38]

ويلاحظ المطلع على مواقف الشعراء قبل مرحلة الإلهام أن الدوافع النفسية عند هؤلاء الشعراء تختلف باختلاف متطلبات غرائزهم الدافعة إلى قول الشعر ،

(34) العمدة ج 1 ص 205 .
(35) نفسه ص 206 .
(36) المصدر نفسه انظر ما ذكر عن أحوالهم 205-210 .
(37) نفسه ص 207 .
(38) نفسه ص 209 .

وهذه المجاهـدة المبذولـة سواء أكـانت بالحـرص على إشبـاع غريـزة أم حرمـانها بل إيلامها تدل على أن الاثـارة النفسية مـطلوبة وملحّـة عند الشـاعر المبـدع في مرحلة الابداع الشعوري اليقظ ، والابداع البطيء ، والابداع المفاجىء غـير أن الأخير لا ندرك فيه الإثارة مثل غيره ، لأن الحساسية فيه جد مرهفة ، ولاختزانه للعديـد من المشاعر التي قلما توجد إلا في نظيره من المبدعين ويلاحظ أن تأصيل عادة معينة عند الشاعر يخضع لحكمها عند الابداع الشعري وتصبح ملازمة له ـ تجعله أسيراً لهـا ، لا يتفتّق إبداعه إلا بمزاولة ما اعتاده ، وإلا انصرف عنه الشعر وبعد . ومـا ذكرنـاه من أمثلة لم ينزل منزلة العادة عند مزاوليه ، بل هي حالات طارئـة ، على نحـوٍ من إضرام النار في نفس الشاعر وأحاسيسه ، فيلتهب وجدانه ، وتنضج ثمرة أفكاره ، فيبدع . ويلاحظ أن التداخل بين هذه الألوان الأربعة من الابـداع شيء طبيعي لا يمكن فصله « ونحن نراها من التشابك بحيث تبعث الحيـرة في نفوسنـا فنتساءل من أين نمضي داخـل هـذا التيـه العجيب من الارادة أم من الالهـام أم من التعبـير . . وكيفـ نسلك دروبه وهي لا شك مفضية بعدها إلى بعض ؟ »[39] .

ويبدو أن الحديث عن شعر البديهة والارتجال والمطبوع شَغَل كثيراً من النقـاد وتعـرضوا لـه في مؤلفاتهم بمـا يتناسب كثيـراً مع ابن رشيق في عمـدته ، وهـذا مـا نـلاحـظه عنـد الجـاحظ في « البيـان والتبيـين » وعنـد ابن قتيبـة في « الشعـر والشعرا »[41] ، وعند المـرزوقي في « شرح ديـوان الحماسـة »[42] ، وعند بشـر بن المعتمر ، وكلهم ارتضوا أن شعر الطبـع يقابـل شعر التكلـف ، وأن التكلف عنـد كثـير منهم هو المصنـوع وهو الـذي يتسم بالكـد والمطاولـة والمجاهـدة والتعقيـد في الألفاظ والمعاني ، ما عدا ابن قتيبة فهو يرى المتكلف هو الذي قوم شعره بالثقاف ، ونقحـه بطول التفتيش ، وأعـاد فيه النـظر ، وهو يعني بـذلك أمثـال شعر أبي تمـام والحوليات وغيرها من الأشعار التي لاقت اهتماماً كبيراً وتقليباً كثيراً في دروبه حتى يأتي صافياً رائقاً. وهذا الاتجاه قريب من الابداع الشعوري اليقظ الذي يحـظى بكثير من العناية والاهتمام الشعوري من قبـل الشاعـر ، غير أن هـذه الصنعة تعـادل في

---

(39) الأسس النفسية للابداع الفني ص 174 ـ مصطفى سويف ـ دار المعارف 1951 .
(40) انظر حـ 14/3 .
(41) الشعر والشعراء حـ 1 ص 63 ـ ابن قتيبة ، الخانجي سنة 1321 هـ .
(42) انظر ص 12 .

تعبيرنا اللمسات الفنية الأخيرة التي يلقيها الفنان على عمله قبل عرضه ، وهذا أمر مرغوب فيه يتناسق مع شعر الطبع ولا ينقضه بل هو مكمل له .

أما ما جاء من الشعر متكلفاً مناقضاً لهذا اللون فهو مرفوض كله ، وسار أبو اسحق الحصري في نفس اتجاه ابن قتيبة في « زهر الآداب » فيقول : « الكلام الجيد الطبع مقبول في السمع قريب المثال بعيد المنال ، أنيق الديباجة ، رقيق الزجاجة ، يدنو من فهم سامعه كدنوه من وهم صانعه ، أما الشعر المصنوع فهو مثقف الكعوب معتدل الأنبوب يطرد ماء البديع على جنباته ، ويروق رونق الحسن في صفحاته ، كما يجول المرود في الطرف الكحيل ، والأمر في السيف الصقيل »[43] . وقد تناول التكلف المرفوض ووضح ما يلاقيه الشعر من ضياع المعنى مقابل زيادة آثار الصنعة فهذا « يخرجه إلى فساد التعسف ، وقبح التكلف ، وإلقاء المطبوع بيده إلى قبول ما يبعثه هاجسه ، وتنفثه وساوسه من غير إعمال النظر ، وتدقيق الفكر يخرجه إلى حد المشهر الرث ، وحيز الغث »[44] .

العقاد والاتجاه النفسي في الشعر

وبعد هذه اللمحة السريعة لتطلعات النقاد القدامى لصورة الشعر وحدّه على نحو أفضل وأسمى ، وأقرب ما تكون إلى الاتجاه النفسي في إبداع الشعر ، وأميل إلى المعقول لأفكارهم في تقسيمات الشعر في حال الابداع ـ نلاحظ أن شعراءنا المحدثين بل ونقادنا المحدثين استوعبوا اتجاه النقاد السابقين وأفاضوا عليه زيادات اشرأبت لها نفوسهم مما اطلعوا عليه من الآراء الحديثة والقديمة في الآداب الغربية ونقودها . فجاءت آراؤهم النقدية متفقة في كثير من الجوانب ومختلفة في بعض الاتجاهات حسب ميولهم وتقبلهم للثقافات وهضمهم لها ، ورغبتهم الملحة في الوصول إلى نقد عربي متأصل ، وأدب عربي له مكانته المرموقة بين آداب العالم كما كان له من قصب السبق في العصور الأولى .

ولهذا كانت ثورة النقاد ، خاصة الشعراء منهم ـ عنيفة قاسية على الشعراء التقليديين في بداية النهضة الحديثة ، وكانت ركيزتهم الافادة من مفهوم الشعر بمعناه المواكب للنهضة الحديثة ، والتخلص من أوشاب الماضي العالقة بفن الشعر ، والتي

(43) زهر الآداب حـ 1 ص 838 زهر الآداب وثمر الألباب ـ تحقيق علي محمد البجاوي .
(44) نفسه حـ 1 ص 839 ـ زهر الآداب تأليف أبو اسحاق إبراهيم الحصري م . الحلبي ط 1 1953 .

كانت قريبة من الشعراء داخل النماذج القديمة المطروحة بين أيديهم .

ومن هؤلاء الذين نهلوا من القديم نقداً وشعراً وواصل البحث في رحاب النهضة الحديثة الواسعة ، وحاول الافادة منها في نقد الشعر ـ الأستاذ عباس محمود العقاد ، فجاءت بداياته النقدية معتمداً فيها على النظرة الفنية القديمة فاهتم بالعبارة ، ودلالات الألفاظ ، ولكنه اهتم بالاتجاه النفسي بعد ذلك ، ولعله يُعَدّ مؤسساً له ، ويبدو « أن نظرته التأثرية كانت جزءاً من سيكولوجية تمثلها خلال اتصالاته بفرويد وتلامذته ، فقد دأب في نقوده ودراساته الأولى على الدعوة إلى « الفحص الباطني » ولجأ إلى اصطلاحات الفيزيولوجيين حتى أصبح من السهل عليه أن يقول : [الجمال لا يغلو في الدرجة كلما ضعفت أعصاب الوظائف الحسية عن احتماله ، وإنما تقاس درجاته بما يوليه من نشوة وطلاقة وارتياح] »[45] .

وهذا ما ذهب إليه القاضي أبو الحسن الجرجاني وعبد القاهر الجرجاني ـ كما أشرنا إليه سابقاً ، ويفتق العقاد الموضوع ، ويطلعنا على ملاحظاته الجيّدة التي أفادها من قراءاته في علم النفس فيقول : « من الضروري أن نقرر أن نظرية الفحص الباطني تقوم أساساً على أن نتاج الأديب صورة لنفسه ، وتأريخ لحياته الباطنية ، ثم ينبغي أن ينحصر دور الناقد في البحث عن الأديب داخل الأثر المنقود ، وإذا تعذر ذلك أي عجز الناقد عن التعرف إليه ـ من خلال أدبه ـ فليس من شك في أن هذا الأديب ، وبخاصة إذا كان شاعراً ينبغي ألا يُعرف أو يدرس ولو كان له عشرات الدواوين »[46] .

وهذا لا ينطبق على كل فنون الشعر ، فشعر الملحمة والدراما ، وبعض الشعر الغنائي « لا يعثر فيها على شخصية الشاعر بطريق مباشر ، بل نتلمس منها بعض اللمحات خلال نظرته إلى الأشياء والناس ومن أسلوب عرضه »[47] .

مجال التطبيق عند العقاد : يعتمد العقاد على إبراز جانب الصدق الفني ، لا الصدق الأخلاقي ، وعلى مطابقة الجمال للحق المتلائم مع الصدق المعني في

(45) ساعات بين الكتب 1-44 النهضة المصرية 1950 عن النقد الأدبي الحديث ـ أصوله واتجاهاته د. أحمد زكي ط 2 دار النهضة العربيةبيروت 253 A 1981 .

(46) نفس الرجع ص 253 .

(47) انظر كتاب النقد والنقاد المعاصرون ص 131 عن السابقه 254 .

حديثه ، وهذا يبعد الشاعر عن الالتزام بالحرفية العلمية ، أو بقضاياه المتشعبة .

وعلى هذا المنهج يقترب العقاد من أغلب التكامليين .

ويعتمد أيضاً ـ على التذوق إلى أبعد غاية ، وقد جرفه إلى هذا شغفه بالرومانسية . ويدرج تذوقه في قسمين :

1 ـ ذوق خالق ، ويسميه الذوق النادر ، وهو أن ينقل إحساس الأديب بالشيء العادي إلى المتلقين بحيث يظهر كما لو كان جديداً ، وذلك لما أودعه فيه من مشاعره .

2 ـ التذوق نفسه ، أو « القدرة على مجرد الحكم » وهنا يطالب بتثقيف الناقد . وإذا كان من المستوى الذي يطمأن إليه في مجال النقد تحقق الأثر المنشود بشرط ألا يتحول العمل إلى لا شيء ، لأن التأثرية التي تكتفي بتحديد أثر العمل في النفس بلا مقاييس محددة هوس وثرثرة لا غناء فيهما قط[48] .

ومع هذا فالعقاد لم يبعد كثيراً ـ في نقده العملي للرافعي والمنفلوطي وشوقي ـ عن إشارات الكلمات ، وطبيعة اللغة ، وفصاحتها ، وعن القول الأدبي الذي يصوغ المعنى الصادق بأسلوب بليغ مثل نقده لأبيات قال عنها أنها « من الشعر الرائق البليغ ، يتسق لها حسن الصياغة وجودة الوصف وبساطة الأداء » . ففيم اختلافه عن صديقه المازني ، بله كل القدماء ؟ ونتيجة هذا الانتحاء المتعمد نحو العبارة أصبح قسط كبير من أحكامه لفظياً ، حتى أنه قوّم كل شعراء مصر ـ في الجيل الماضي ـ تقويماً يقوم على مبادىء الطلاوة أو الجهامة ، وحسن اختيار الكلمات أو سوئها ، وأداء العبارات في ايقاعية حية متسقة ، أو نشوز وخشونة . وأما تحليله لشعر ابن الرومي ولشاعر الغزل فظل عالقاً به من أقوال القدماء فكرة الاطناب والايجاز .

ومع ذلك فإن « منهجه النفسي الذي يقوم على استخلاص صورة باطنة للشخصية التي ينقدها أو يترجم لها ، كابن الرومي ـ يصنع منه ناقداً مجرداً يريد أن يندد بالأشكال البالية ، أو بالأحرى بالاتجاهات الأكاديمية التي ارتبط بها النقد والنقاد بوجه عام كما خاض في نظرية العقد العصبية ، والمذهب السلوكي في ضوء

(48) انظر النقد الأدبي الحديث ص 254 .

الفصام والاستصلاف والنرجسية اشتهاء ذاتياً كانت أو تؤثينا ذاتياً.

وكانت النتيجة اقترابه إلى حد كبير من مجال اللاشعور ، واهتمامه بالصدام الاجتماعي والصراعين الاجتماعي والتاريخي حيث يحدد الكاتب عادة مكانه ، وإذ يصرح بأننا لا بد في المستقبل من العناية بالغدد وافرازاتها ، ومعرفة علاقاتها بالأطوار الجنسية وحالات الشذوذ الجنسي »[49] .

وكان هذا التفتيق وهذه الاضافات المتعددة الجوانب في علم النفس مجالاً كبيراً لمن حذوا حذوه واطلعوا على ما صدر عن يونج وفرويد وبرسكوت وجريفز وأرنست جونز وريتشاردز ـ أن ينهضوا بهذا الاتجاه النفسي في الشعر نهضة رائدة في عصرنا اليوم[50] .

ونحاول الآن الكشف عن هذه الآراء بشيء من التفصيل معتمدين على ما صرح به العقاد نفسه في كتبه ونبدأ حديثنا معه على مَعْرِفةِ معنى النقد عنده وعلاقته بالمنهج النفسي من قوله : « إن النقد هو التمييز ، والتمييز لا يكون إلا بمزية . والبيئة نفسها تعلمنا سننها في النقد والانتقاء حين تغضي عن كل ما تشابه ، وتشرع إلى تخليد كل مزية تنجم في نوع من الأنواع . فسواء نظرنا إلى الغرائز التي ركبتها في مزاج الأنثى ، أو إلى الغرائز التي ركبتها في مزاج الفنان ـ وهذان هما المزاجان الموكلان بالإنتاج والتخليد في عالمي الأجسام والمعاني ـ فإننا نجد الوجهة في هذا أو في ذلك واحدة ، والغرض هنا وهناك على اتفاق »[51] .

فالعقاد هنا اعتمد على « المزية » وعلى « الطبيعة وعملها في الانتقاء بين الأنواع » والأخيرة ترشد إلى طريق النقد التي تخلد كل مزية يتفرد بها العمل الأدبي ، وللحصول على هذه المزايا لا بد من الانتقال إلى منبع هذه المزايا وهي الغرائز ـ التي قال عنها إنها متساوية بين الأنثى والفنان ـ وينجم عنها عند الاثنين الفنان والأنثى مزاجان موكلان بالانتاج والتخليد في عالمي الأجسام والمعاني .

ونلاحظ أنه أسند الانتاج والخلود إلى المزاج الناجم عن الغرائز . ومعلوم أن سيطرة الغرائز على الانسان تؤثر في جانبي الشعور واللاشعور عند الفنان ، ويظهر

---

(49) أبو نواس ص 58-26 عن النقد الأدبي ص 258 .

(50) يراجع آراء الدكتور احمد كمال زكي بتوسع في كتابه النقد الأدبي من ص 247-258 .

(51) ساعات بين الكتب ـ ص 51-52 .

تأثيرها على الشكل والمضمون . فالطبيعة أو البيئة ـ كما قال ـ تُنْبت وتثبِّت وترشد الفنان إلى الصالح المميز المتسم بالانتاج الخالد ، فهي تغضي عن كل ما تشابه ؛ إذ لا إثارة فيه ، ولا ابتكار يميزه ، وتشرع إلى تخليد كل مزية تنجم عنها ، والخلود لا يكون مرحلة عادية من الابداع الفني ، بل هو أسمى ما يصل إليه الفن في عالم الانسانية . فعمل الناقد هو الكشف عن هذه الأشياء بهذه الطريقة التي رسمها العقاد في منهجه النقدي .

ويلاحظ أنه متأثر في حديثه هذا بمذهب داروين في النشوء والتطور وذلك لوجود ترابط واضح عند كليهما في استخلاص نظرتهما من الطبيعية التي تقوم بالفصل بين الأنواع وتمييز الجيد منها عن سواه ، ولعل القارىء يلاحظ استخدام العقاد لكلمات مَنْ ذَهَب هذا المذهب ، أو تأثر به ، مثل : مزايا ، وأنواع ، وانتقاء ، وغيرها . ولعل العقاد وفق بعض التوفيق في تطبيق نظرته هذه عند دراسته لابن الرومي ، والشريف الرضي ، والمعري ، والمتنبي ، وشكسبير . وعند دراسته للعبقريات ، وهذه الدراسات بدايات طيبة رائدة في نقدنا الحديث رسخت منهجاً قلما تتاح له فرصة وجيزة مثل هذه الفرصة التي نادى فيها الناقد بمنهجه وتبعها بالجانب النقدي ، ويلاحظ ربط العقاد بين نتاج المرأة لمولودها الذي خلق في أحسن تقويم وبين نتاج الفنان الذي يجب أن يكون كذلك ، لأن كليهما قد حبته الطبيعة ـ كما يزعم ـ الغرائز التي يستطيع بها أن يكون نتاجه خالداً فريداً متميزاً عن سواه .

ويبدو التشبيه هنا وجيهاً من حيث الابداع الكلي ، والنظرة المثالية المتفردة في العمل الأدبي ، فلو كتب عشرات الشعراء قصائد في موضوع واحد فإنك ستجد لكل شاعر في شعره مميزات مخالفة لسواه من الشعراء وإن اتفق الجميع من حيث الموضوع. وهكذا نتاج المرأة من الأولاد ـ مع ذكورتهم ـ فهم مختلفون في أشكالهم وطباعهم . ويجب أن تكون نظرة الناقد للعمل الأدبي نظرة كلية كما جاءت إلى الوجود كذلك ، ولا يعني إلا بما هو جيد ، فيكشف عما فيه من جوانب إبداعية ، وممارسة الناقد للكشف عنها يعد خلقاً جديداً من جانب الناقد ، وقد أشار إلى ذلك في قوله : « إن النقد الخالق هو ذلك النقد الذي يهتدي إلى النماذج في عالم الأدب والفنون ، وأن وظيفته هي إحياء كل نموذج يهتدي إليه بمجاوبته وإذكاء فضائله وشحذ ملكاته »[52] .

(52) المرجع نفسه ص 51-52 .

إن الأدب أو الشعر له من الجلال ما يهز عاطفة الناقد وأحاسيسه ونفسه ، فيجذبه هذا العمل الجيد ويتعاطف معه وتلتقي نفساهما داخل الاطار الفني ، وبهذا يبرز الابداع الشعري وتتضح جوانبه الجمالية على يدي الناقد . فإذا لم يتم هذا اللقاء ظل العمل الفني كالجوهرة داخل صدفتها تغفل عنها العيون وتصبح منسية لفقد قيمتها بين الناس ، يشير إلى ذلك العقاد في قوله : « ومتى سكت صوت العطف ، وبطلت شجون النفس ، فلعمري ماذا بقي للأدب والأدباء ؟ إنما قوام الآداب منذ خلقها الله العطف وأحاديث النفوس »[53] ، فبما لدى الناقد من ذوق وعاطفة يطلعنا بهما على مكنون الشعر، فهو يكشف عن عاطفة الشاعر وأحاديث نفسه بعاطفته وأحاديث نفسه ، وهما يمثلان الركيزة الأساسية للعمل الأدبي ، فالشعر عنده شعور وهذا الشعور يشترط فيه أن يكون صحيحاً ، ولهذا علق على قصيدة جبران خليل جبران « المواكب » عندما عبر فيها عن ألمه من المدينة وتعقيداتها ومساوئها ، ورغبته في العودة إلى بساطة الحياة خالية من كل هذه الأمور قال العقاد : « ليس من الشعور الصحيح ، ولا من الاحساس العميق أن يعبر الانسان عن ألمه من قيود المدينة هذا التعبير ، أو يظن أن بساطة الحياة تنجو بالحي من أحكام الوجود »[54] .

فالارتباط بين الانسان والحياة ارتباط نفس متين ، ولو تم هذا عند جبران ما وجدنا هذا السأم عنده ، وما رفض حياة ليست من صنع الانسان فالشعر كما صرح العقاد حديث الشعور ، وصورة صادقة لهذه النفس . ولكنه لا يخلو من التفكير والتأمل في شئون الحياة والناس ، وأشار العقاد إلى عنصر الشعور والتفكير في قوله : « ومزية الانسان دائماً أن يحس حين يفكر ، وأن يفكر حين يحس ، وأن يكون نصيبه من الانسانية على قدر نصيبه من الفكر والاحساس ، فليس هو بإنسان كامل إذا خلا من التفكير . ولا يكون الأدب كاملاً حين يعبر عن إنسان ناقص في ألزم مزاياه »[55] . فالنفس تجمع بين التفكير والاحساس ، ولا فصل بينهما ، ولو تغيرت صورة النفس وخلصت لواحد دون الآخر فإن هذا الانسان ناقص التكوين النفسي ، وهو بالتالي مريض لا ينشأ عنه فن صادق نفكر فيه ، ويلاحظ أن العقاد

(53) المرجع نفسه ص 48-49 .
(54) الفصول ص 66 .
(55) « بعد الأعاصير » ص 15 من المقدمة .

ناقش المدارس النقدية المختلفة اتجاه عملها ورأى أنها كلها مفيدة في حدود إمكاناتها الخاصة غير أن النقد النفسي يغني عن كل هذه المدارس ، فالمدرسة الاجتماعية تفسر عوامل العصر في المجتمع الواحد دون تفرقة بين مجموعة من الشعراء يعيشون في عصر واحد ومجتمع واحد ، وبنفس المنطق ناقش المدرسة الفنية ، فلها أهمية محدودة في تفسير أسباب انتشار ذوق مختار أو شكل معين . ويبدو هدف العقاد أكبر من الوقوف عند هذه المدارس ، فهو يريد ـ كما قلنا ـ أن يفهم مع ذلك الانسان الذي ابتكر هذا الفن وكيف ابتدعه ، ولماذا جاء به على هذا النمط دون سواه ؟ وهذه الأسئلة لا تستطيع الدراسات السابقة الوصول إليها ، غير أن الدراسات النفسية ، أو النقد السيكولوجي كما يقول : « يعطينا كل شيء إذا أعطانا بواعث النفس المؤثرة في شعر الشاعر وكتابة الكاتب ، ولا أن تحيط هذه البواعث إجمالاً أو تفصيلاً بالمؤثرات التي جاءته من معيشته في مجتمعه وفي زمانه »[56] ، فهو يريد صورة طبق الأصل لهذا الشاعر أو الأديب على أن الشعر أو الفن وسيلة فنية تكشف عن صاحبه ، وما يحركه من بواعث ومشاعر ومؤثرات خارجية فهذه كلها يظهر أثرها في الشعر مع غلبة الدوافع النفسية على سواها من مؤثرات معيشته القائمة في مجتمعه وزمانه .

ومن معالجة العقاد لأبي نواس انتهى إلى وصفه بالنرجسية لاعتداده بنفسه اعتداداً يخالف غيره من الشعراء وقصد إلى ذكر أوصاف النرجسيين فقال : إنهم « يفتنون بأجسامهم ، ويشتهونها شهوة جنسية يحولونها إلى معشوق يتمثلونه كأنه صورة منهم ، ويتممون فيه ما يحسون أنه ناقص في تكوينهم ، ويتخيلون أنهم يشبعون رغباتهم في أنفسهم حين تتم الصلة بينهم وبين ذلك المعشوق مرضاة لهواهم السقيم »[57] وسواء صح ما قاله عن أبي نواس أو لم يصح لبعده عن هذا الاشتهاء السقيم فإن العقاد حاول تطبيق منهج نفسي بعيداً عن النقد الأدبي الموروث الباحث عن الجمال الفني في العبارة واللفظ والمعنى وغير ذلك .

وتبادل الآراء والمخالفات النقدية بينه وبين طه حسن وغيره تجعله يصر على موقفه ، ويفصح عن تقليده لعلماء النفس ، ويفتخر بذلك في قوله عن النرجسية :

---

(56) يوميات ـ العقاد ج 2 ص 10 .

(57) نفس المرجع ج 1 ص 301

« إننا لم نخترع أعراض النرجسية ولم نبتدع وصف هذه الآفةفي كتب الدراسات النفسية ، ولكنها أوصاف موجودة مقررة في مواضعها عرضناها على سيرة أبي نواس فانطبقت عليها ، ولم نزد من عندنا شيئاً على السيرة ولا شيئاً على أعراض النرجسية »[58] .

ومعلوم أن مثل هذا التطبيق للدراسات النفسية على شاعر مثل أبي نواس لا يعني أنه ارتضى هذا النقد بديلاً عن سواه من النقود الكاشفة عن السمات الأساسية المميزة للشاعر عن سواه بل أراد اكتشاف السمات النفسية عند أبي نواس فقط .

---

(58) يوميات .ج2 ص 173 .

مِنَ المخطوطات الليبيّة

الحلقة الثالثة

الاستاذ
ابراهيم سالم الشريف

هـذه هي الحلقـة الثـالثـة من مجمـوعـة المخطوطات الليبية وستكون هذه الحصيلة من مكتبات خارج الجماهيرية وهي :

1 ـ المكتبة الوطنية / تونس.
2 ـ مكتبة حسن حسني عبد الوهاب/ تونس
3 ـ الخزانة الحسنية / المغرب
4 ـ مكتبة القرويّين / المغرب.
5 ـ مكتبة المتحف العراقي / العراق.
6 ـ مكتبة الأوقاف / العراق .
7 ـ المكتبة الظاهرية / سوريا .

ولعـل البعض يتسـاءل كيف وصلت هذه المخطوطات إلى تلك المكتبات ؟ وها هي ذي وثيقـة محفوظـة بشعبة المخطوطات بمـركز

جهـاد الليبيين تجيب علـى ذلك التسـاؤل ، وهي عبارة عن رسـالة من المـراسـلات العلمية كان قـد بعث بها أحمـد بن إبراهيم بن شعبـان[1] إلى أحد أخـوانه رداً عـلى رسالة استفسر صاحبها عن بعض الكتب التي ذكرها ابن سحبان في رسـالته « وأمّـا ما ذكرتم عن شرح الشيخ سيدي عبدالله[2] رحمه الله ـ ففي البلاد لا يـوجد للبيـع ولـو سهل ربي الـرجوع إلى صفـاقس وأمكن العون تيسيـره ممكن بحـول الله » كـما استفسر عن كتب التوحيد فأحاله ابن سحبان إلى كتابه (**سبيل الأمـان من التلف في التمسك** باتباع الصالحين من السلف[3]) كما أجابه بأن رسالـة « الذبـائح » متـوفرة وأن علمها دقيق وغريب ووعده بأن يرسل إليه نسخة منها هي ومواعظ نفيسة .

كما أجاب ابن سحبان سائله عن بعض المؤلفات فقال : « منها ما هو موجود ومنها ما هو غائب، ومنهـا ما هـو في مكة كـ«الصمـام الفاتـك في نحر من قـدح في مذهـب الإمام مالك » ، و« فتـح الودود في قـراءة ابن مسعود » . . . فـإن حملك الله إلى مكة تنسخهن من ابن عمنا » .

وقد تحدث الشيخ ابن سحبان في رسالته عن نازلة وقعت بمكـة ، وذلك أنـه أرسل لهم ما يفك طلاسم تلك النازلة عندما كان بصفاقس .

وقد حررت هذه الرسالة بتاريخ 22 من شهر صفر سنة 1267 هـ. ولكن هذه الوثيقة تظهر طريقة واحدة من طرق تسرب المخطوطات الليبية إلى الخارج ، إذ منها ما تسرب عن طريق المستعمرين ومنها ما أوقف على مساجد خارج الـوطن أو وهب أو استعير أو استنسخ ولم يبق من أصوله إلا النسخة الموجودة في الخارج .

---

(١) الشيخ أحمد بن إبـراهيم بن شعبان الـطرابلسي التاجـوري من علماء القرن الثـالث عشر الهجـري ـ التـاسع عشـر الميلادي تـوفي ليلة الخميس 19 شوال 1276هـ/ 1860 م (انـظر عمار جحيـدر « أبعاد نظرية لتاريخ ليبيا الاجتماعي في العصر الحديث » مجلة البحوث التاريخية ، السنة السـادسة ، العـدد الأول ـ يناير 1984م .

(2) لعله عبدالله بن سعد بن أبي جمرة الأزدي المتوفى سنة 699هـ (نيل الإبتهاج ص 140) .

(3) مخطوط في 210 صفحات ، تنقصه الصفحة الأخيرة، تاريخ نسخه 10 ربيع الأول 1267 هـ، وناسخه محمد (؟) ، صورة منه بشعبة المخطوطات بمركز دراسـة جهاد الليبيين.
أما الأصل فهولدى الشيخ محمد النعاس قرزة .

المخطوطات :

* اتحاف المريدين بعقيدة أم البراهين.
أحمد بن عبد الله الغدامسي
نسخة المؤلف 1191 هـ.
خ مغربي
82 ق 25 س 21 × 15,5سم
المكتبة الوطنية بتونس [4749].
توجد لهذا المخطوط نسختان أخريان تحملان رقمي (650، 724)

* إجازات لأحمد بن الصغير المساكني التونسي 1234هـ.
أحمد بن علي بن عبد الصادق الطرابلسي ت 1190هـ.
أوله : الحمد لله الذي رفع منار الشريعة الغراء بوجود العلماء العاملين ....، ...
12 ق 25 س 21× 16سم
خ مغربي
مكتبة حسن حسني عبد الوهاب [12 8 18]

* أجوبة في الوقف
يحيى بن محمد الحطاب
ن سنة 1276هـ.
خ مغربي
94 ق 18 س 21× 14،5 سم
[1103] المكتبة الوطنية بتونس.

* أرجوزة في عيوب النفس
أحمد بن عيسى البرنسي زروق ت 899 هـ.
أولها : يقول راجي رحمة الغفار.
أحمد نجل أحمد الفخار
45:34ق 27س 20× 16 سم
خ مغربي

قطعة 2 ضمن مجموع.
[17918] مكتبة حسن حسني عبد الوهاب.

* إرشاد المريدين لفهم معاني المرشد المعين.
علي بن عبد الصادق الجبالي الطرابلسي.
خ مغربي
159 ق 27 س 22 ×14 سم
[4793] المكتبة الوطنية بتونس.
توجد نسختان أخريتان رقماها (580، 3706).

* استغاثة (منظومة)
أحمد زروق ت 899 هـ.
أولها :
إن شئت دفع البلاد والنقم ودفع الكروب وجلب النعم
12 :15 ق 16س 15×12سم
خ مغربي
قطعة 3 ضمن مجموع.
[18420] مكتبة حسن حسني عبد الوهاب.

* أصول الحقيقة والطريقة
أحمد زروق ت 899 هـ بروكلمان ذيل 261/2
أوله : الحمد لله أصول طريقتنا هذه خمسة أشياء
55 :58 ق 14 س 20× 15 سم
قطعة 6 ضمن مجموع
خ مغربي
[17901] مكتبة حسن حسني عبد الوهاب.

* الأنوار القدسية في تنزيه طرق القوم العلية
محمد ظافر المدني
ن محمد المنوبي الفراني 1312هـ.
خ مغربي

96 ق　　17 س　　5،20× 15سم

[508] المكتبة الوطنية بتونس.

* البراهين القطعية الفارقة بين ديانة الإسلام وديانة مشائخ الطرق الصوفية.

بلقاسم بن سليمان الشماخي ت 1334 هـ / 1916 م أوله: الحمد لله الذي نزّه نفسه عن خلقه أجمعين... وبوبته أحد عشر باباً.../...

307 ق　　27س　　26× 18سم

خ مغربي

به نقص يسير من آخر الباب الأخير

[18145] مكتبة حسن حسني عبد الوهاب.

* بلوغ السؤال في الصلاة والسلام على الرسول.

جمال الدين أبي القاسم المسراتي

ن عبيدالله بوغا نم بن عباس 1159هـ.

خ مغربي

178ق　　19 س　　31× 21سم

[5351] المكتبة الوطنية بتونس

* البيان والتكميل في شرح مختصر خليل.

أحمد بن عبد الرحمن اليزليطني حلو لو

ن أحمد بن محمد الزريبي المرشدي 1149 هـ.

خ مغربي

204 ق　　32 س　　5،31× 22سم

[59 53] المكتبة الوطنية بتونس.

* تأسيس القواعد والأصول وتحصيل الفوائد لذوي الأصول

أحمد زروق

ن محمد بن محمود بن يحيى الأشعري 1274 هـ.

خ مغربي

72 ق　　17 س　　15×22 سم

[3904] المكتبة الوطنية بتونس.

* تحرير الكلام في مسائل الالتزام
محمد بن محمد الحطاب الرعيني
ن علي بن محمد الجباري 1214 هـ.
خ مغربي ـ قطعة ضمن مجموع.
97 ق 23 س 5×20، 15سم
[4503] المكتبة الوطنية بتونس.
نسخ أخرى (-540 -573 -4770).

* تحرير المقالة في شرح ابن غازي على الرسالة.
محمد بن محمد الحطاب الرعيني.
ن سنة 943 هـ.
خ مغربي
11 ق 40 س 20×30سم
[1699] المكتبة الوطنية بتونس.

* تحفة الأخوان في زيادة عباد الرحمن.
محمد جمال الدين المسراتي
أوله : الحمد لله الذي جعل أولياءه ، رحمة لعباده وبعد فمما اجتمع عليه كل من يعتد بقوله الانتفاع بزيارة أولياء الله تعالى من الأحياء والأموات . . . ، . . . .
48 :68ق 23ق 14×21سم
ن علي بن أحمد التستوري 1290 هـ.
خ مغربي
قطعة ضمن مجموع.
[17953] مكتبة حسن حسني عبد الوهاب.

* تعليق على منظومة الأوجلي.
محمد الصالح بن عبد الرحمن الأوجلي.
أوله :

الحمد لله الفرد القديم الأزل　　له البقاء في الوجود لم يزل
هذا تعليق مختصر وضعته على المنظومة التي جمعت فيها ما يدخل تحت قول لا إله إلا الله من العقائد . . . ، . . .
20ق　　24س　　14×19 سم
ن محمد محمد دربال 1256 هـ.
خ مغربي.
قطعة ١ ضمن مجموع
[18566]　مكتبة حسن حسني عبد الوهاب.

* تفسير البسملة
محمد بن علي الغرياني ت 1195هـ.
أوله : الحمدلله الذي لم يخلق العلم بأحد ولم يقصره على حظر أو بلد. . .
ن ؟ 1193 هـ.
خ مغربي
20ق　　25س　　15×20سم
[18451]　مكتبة حسن حسني عبد الوهاب

* تقييد في شرح بعض مشكلات الحزب الكبير وحزب البحر.
أحمد بن أحمد زروق ت 899هـ.
جزء صغير أوراق 3 ضمن مجموع من 119/ أ إلى 121/ أ بخط مغربي.
أوله : الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى ، أما بعد فخير ما قل ودل ، واعلا المراد ما كان بكرمه عز وجل ، وأني قصدت التنبيه على بعض ما أمكن من غوامض حزب الشيخ أبي الحسن الشاذلي.
3ق　　30 س　　2×26سم
[خزانة القرويين] المغرب.

* تقييدات من كناش أحمد زروق.
أحمد زروق

خ مغربي

143 ق 15س 18× 13سم

[1911] المكتبة الوطنية بتونس.

* تنبيه ذوي الهمم على معاني الفاظ الحكم

أحمد زروق

ن ؟ 1114هـ.

95 ق 26س

قطعة 1 ضمن مجموع

[5644] المكتبة الوطنية بتونس.

* تنبيه الغافلين عن قبلة الصحابة والتابعين.

لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن الحاج أحمد التاجوري ت 990هـ (معجم المؤلفين 131/5) (بروكلمان ذيل 485/2) أوله : قال الشيخ الأستاذ الإمام المحقق . . ما قول السادات الاعلام ، علماء القاهرة ومصر الكرام . . في مساجد بمدينة فاس ـ حرسها الله تعالى وسائر بلاد الإسلام ـ نصبت قبلتها بين المشرق والمغرب فصارت جهة المغرب عن يمينها والمشرق عن يسارها ومن جملة هذه المساجد : المسجد الأعظم المشهور بجامع القرويين .

26ق 26 س 18،5×14 سم

[1638] الخزانة الحسنية ـ الرباط.

* التوضيح في شرح التنقيح

أحمد بن عبد الرحمن حلولو.

ن محمد بن حسين سبيل 1288هـ.

خ مغربي

176 ق 24س 22×15 سم

[3715] المكتبة الوطنية بتونس.

توجد نسخة أخرى تحت رقم (4288).

* الجامع لجمل من الفوائد والمنافع.
أحمد بن أحمد زروق ت 899 هـ.
(بروكلمان ج 2 ص 329).
أوله : أخرج مسلم في صحيحه عن تميم بن أوس الداري أنه قال : قال رسول الله ﷺ : الدين النصيحة...
ن ؟ 1179هـ.
70:52 ق 21س 15×21سم
خ مغربي
قطعة 4 ضمن مجموع.
[18056] مكتبة حسن حسني عبد الوهاب .

* حاشية على رسالة سبط المارديني.
لأبي زيد عبد الرحمن التاجوري ت 999هـ/ 1590 م
(ذيل بروكلمان 485).
أول النسخة : الحمد لله رب العالمين .. وبعد فإن الشيخ الإمام بدر الدين المارديني .. وضع رسالة في العمل بالربع المجيب .. وعسر فهمها على بعض المبتدئين فرأيت أن أكتب على أماكن منها ورقات ليسهل فهمها ...
27ق 22×18سم 21س
لا ذكر فيها لاسم الناسخ ولا لتاريخ الانتساخ
النسخة ضمن مجموع (من الورقة 105 أ إلى 131 أ)
[الخزانة العامة بالرباط 1228 د].
مجموع (1009).
نسخ اخرى (1921 -7717 -1380).

* الدرر السنية في شرح العزّية
أحمد بن الحسين البهلول

خ مغربي

20ق 20س 16×22سم

[3126] المكتبة الوطنية بتونس.

* رسالة في اتجاه القبلة ببعض البلدان.

لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن الحاج أحمد التاجوري أول النسخة : أمّا بعد فإني أحمد اليكم الله الذي لا إله إلاّ هو وأصلي وأسلم على نبيه سيدنا محمد صلّى الله عليه وسلم ، والسلام عليكم وعلى ولدكم . . . وأنه ، يا سيدي قد بلغني أن بعض مساجد بلادكم مستقبلة جهة الجنوب من المشرق والمغرب ، ومن المعلوم قطعاً أن مكة الشريفة لم تكن من أهل المغرب بين المشرق نقلاً وعقلاً

النسخة ضمن مجموع (من الورقة 12 ب إلى 13ب) مكتوبة بخط مغربي وسط بمداد أسود ، والعناوين بالأحمر والأصفر.

ن ؟ ربيع الثاني 1303 هـ.

[الخزانة الحسنية بالمغرب مجموع 6999].

* رسالة في التوقيت.

محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن الحسن الرعيني المالكي.

الحطاب ت 953هـ/ 1546 م.

(هدية العارفين 242/2).

(بروكلمان ج 2 393).

أوله النسخة : الحمد لله الذي زين السماء الدنيا بزينة الكواكب . . . وبعد ، فهذه رسالة مختصرة في معرفة استخراج أوقات الصلاة وشيء من التواريخ والأعمال الفلكية من غير آلة من الآلات . . .

28ق 25س 19×14,5سم

النسخة ضمن مجموع (من الورقة 10 ب إلى 38 أ) ، مكتوبة بخط مغربي دقيق حسن بمداد أسود والعناوين بالأحمر أو الازرق ، وفي النسخة ست صفحات بيضاء تركها الناسخ ليرسم فيها بعض الجداول الفلكية ـ كما يظهر ـ

[مجـمـوع 6665] الخزانة الحسنية/ المغرب.

* رسالة في حقوق الأحباب والاصدقاء .
أحمد من زروق ت 899هـ.
أولها : ومن القواعد الفقهية للعارف بالله تعـالى سيدي أحمـد زروق .
الأصدقاء والإخوان والأحباب . .
خ مغربي ، قطعة 4 ضمن مجموع.
2ق 27س 20×16سم
[17918] مكتبة حسن حسني عبد الوهاب/ تونس.

* رسالة في ذكر من ظهر في هذه الأزمنة بحوادث لم تسمع من قبل.
أحمد بن عيسى البرنسي زروق ت 899هـ.
أولها : الحمد لله هذه فائدة نقلت لاعتبار من وفقه الله العافية في الدنيـا والدين
3ق 19س 19×14سم
خ مغربي ، قطعة 4 ضمن مجموع.
[17966] مكتبة حسن حسني عبد الوهاب / تونس.

* رسالة في العمل بالربع المجيب.
لأبي زيد عبد الرحمن بن محمد بن الحاج أحمدالتاجوري، أول النسخة : الحمـد لله رب العالمين . . . وبعد فهـذه رسالـة فـي العمـل بـالـربـع المجيب. . . ، . . .
6ق 25س 19×5، 14سم
الرسالة مرتبة على أربعة عشر باباً .
النسخة مكتوبة بخـط مغربي وسط غاية في الدقة بمـداد بني . لم يذكـر فيها اسم الناسخ ولا تاريخ الفراغ من انتساخها ، وهي بدون تسفـير.
[9262] الخزانة الحسنية / المغرب.

* رسالة في العمل بربع المقنطرات.
لأبي زيد عبد الرحمن التاجوري.
أول النسخة : وبعد ، فهذه رسالة مختصرة في العمل بربع المقنطرات مشتملة على مقدمة وفصول ، فالمقدمة في تسمية رسوم الربع . . .، . . .

5ق 33س 21×27,5سم

النسخة ضمن مجموع (من الورقة 92أ إلى 96أ) مكتوبة بخط مغربي رديء بمداد أسود والعناوين بالأحمر ، وهي كثيرة التصحيف ، ولا ذكر فيها لأسم الناسخ ولا لتاريخ الانتساخ ، إلا أن خطها مشابه للخط الذي كتبت به نسخة من كتاب في علم التوقيت يوجد ضمن هذا المجموع نفسه ، واسم ناسخه محمد بن أحمد الخاضر .
[مجموع 938] الخزانة الحسنية / المغرب.

* رسالة في معرفة بيت الأبرة.
لأبي زيد عبد الرحمن التاجوري.
أول النسخة : وبعد ، فهذه ورقات في معرفة بيت الابرة على الجهات الأربع . . .، . .
النسخة مكتوبة بخط مغربي حسن بمداد أسود والعناوين والرموز بالأحمر ، وعليها حواش وتعاليق .
لم يذكر فيها اسم الناسخ ولا تاريخ الفراغ من انتساخها وهي بدون تسفير.

4ق 21س 15×20،5سم

[4936] الخزانة الحسنية/ المغرب.
نسخة أخرى بنفس الخزانة تحت رقم [مجموع 6493].
نسخة ثالثة بمكتبة حسن حسنى عبد الوهاب / تونس.
[18020] .

* الزهر الأنيق في قصة يوسف الصديق.
محمد بن عبد السلام المصراتي.

خ مشرقي

213ق　　9س　　14×20سم

[4528] المكتبة الوطنية بتونس.

نسخة أخرى تحت رقم.[1540] بنفس المكتبة.

* سبل المعارف الربانية وأسرارها الفائقة الحصينية.

أحمد بن عبد الله الغدامسي.

أوله : الحمد الذي أحيى قلوب المحبين بمشاهدة جلاله وجماله .. وبعد فلما كان علم معرفة الله تعالى روح العلوم ....، ...

37ق　　20س　　15×20سم

خ مغربي

[18071] مكتبة حسن حسني عبد الوهاب .

* سفينة في الشعر الملحون.

محمود بن علي برو الغدامسي.

ن 1337 هـ.

خ مغربي .

166ق　　15س　　5×22، 15سم

[4159] المكتبة الوطنية بتونس.

توجد نسخ أخرى أرقامها (1975, 1876, 1877) بنفس المكتبة.

* شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني.

أحمد بن أحمد بن عيسى البرنسي زروق ت 899هـ. في سفر ضخم بخط مغربي به إصلاح قديم كتب متنه بالأحمر . كتبه محمد بن محمد بن أحمد بناني وفرغ منه عام 1131 هـ.

ويظهر أول ورقة منه تحبيس هذا السفر من قبل الشريف مولاي مسعود ابن مولاي محمد الطاهري الجوطي الحسني على خزانة مسجد سيدي عبد الرحمن البياض الكائن بأسفل عقبة سيدي صوال وجعل النظر فيه

لابن عمه الفقيه الشريف مولاي عبد الهادي بن المقدس علال الطاهري في 10 شوال سنة 1133هـ. ثم علامة عدلين .
أوله : الحمد لله الذي ابتدأ الوجود بإحسانه وشمله بفضله وامتنانه . .
اعتمد فيه كما قال في الديباجة كتباً ثلاثة . اختصار التبين لابن الفاكهاني وتقييد القاضي أبي العباس القلقشاني وتنبيه ابن ناجي وقال بآخره قد كتبت هذا الكتاب وجمعته من أصول معتمدة جلها كتب المتأخرين . . . .، . . . .

200ق　　　33س　　　23×33سم

[خزانة القرويين 389] المغرب.

نسخة أخرى تحت رقم 390 بنفس الخزانة.

* شرح المباحث الأصلية لمنظومة ابن البناء .

أحمد بن عيسى البرنسي زروق ت 899 هـ. أشهر آثاره الوصية الكافية لمن خصه الله بالعافية وتوجد منه نسخة برقم 3973 ونسخة أخرى مجموعة [4894] كتب سنة 877 هـ وشرح حزب البحر وتوجد منه نسخة ضمن مجموعة مرقومة بـ[9770]، وشرح المباحث : شرح فيه أرجوزة تقع في 459 بيتاً للشيخ أبي العباس بن البناء السرقسطي الفقيه ، ولم يطبع هذا الشرح .

مجلد لطيف تجليده قديم ، ورقه صقيل أبيض خطه مغربي جيد والمتن مكتوب بالحمرة ، والشرح بالحبر الأسود .
أوله : بسم الله في الأمور أبدأ　　إذ هو غاية لها ومبدأ

95ق　　　3س　　　15×21سم

ن ؟ بتاريخ 18 محرم 1085 هـ.
مكتبة الأوقاف بالعراق [12316/195].

* شرح الموطأ

أبو جعفر أحمد بن نصر الداوودي ت 402 هـ.
(الديباج ص 49 طبعة فاس).

جزء واحد بخط أندلسي من أوائل الوضوء ، أول كلمة ظاهرة في رأس الورقة : «وقوله تعالى : ﴿وامسحوا برؤسكم ﴾(*)، ينقصه من الأوائل أوراق سبع . . . . ، . . .
بهامشه تعليقات لبعض أهل العلم وهو شرح مفيد مختصر يتكلم على معنى الحديث والخلاف أكثر من كلامه على السند ، مخروم من أوله وأواخره.

123ق 31س 20×27سم
[خزانة القرويّين 175] المغرب.

* الضياء اللامع
أبو العباس أحمد بن أبي زيد عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق اليزليتني عرف بحلولو .
جزء ضخم بخط مغربي واضح بعض رموزه بالأحمر في كاغد أصابه خرق السوس ، من تحبيس أحمد المنصور كما بالوثيقة . وقع الفراغ من نسخه عام 949 هـ. بخط ابي القاسم بن عبد الرحمن الحميري .
أوله : الحمد لله ذي الجلال الذي لا نهاية له والإكرام الذي لا غاية له . . . ، . . .

151ق 32س 20×28سم
[خزانة القرويّين 639] المغرب.

* مجموع به (15 رسالة).
أوله (منظومة في الوعظ) لعبد الرحمن بن منيع آخره : حزب لعبد الواحد الدوكالي.
خ مغربي.
55 ق. 21س 20× 5، 15سم.
[42 74] المكتبة الوطنية/ تونس.

(*) الآية : 6 المائدة .

المخطوطات العربية في المملكة المغربية

الدكتور
عبدالله الشريف

يرجع تاريخ المكتبات بالمغرب إلى الفتوحات الإسلامية حيث جرت العادة في ذلك الوقت أن تحفظ المساجد بعد بنائها أعداداً من نسخ القرآن وكتب التفسير والآحاديث ، كما جرت العادة أن تعقد حلقات التدريس حول هذه الكتب ، الشيء الذي جعل من المساجد الكبيرة أماكن للتعليم ، تحول بعضها فيما بعد إلى جامعات كما حدث بالنسبة لجامع القرويين ، وكانت هناك عدة مكتبات أخرى احتوت على أعداد كبيرة من الكتب أتيح الإطلاع عليها للعلماء والطلاب على حد السواء وذكر المؤرخون أنه إلى جانب الخزانة الكبرى التي يمكن تسميتها

بالخزانة المركزية لجامعة القرويين كانت هناك زهاء ثلاثٍ وثلاثين خزانة فرعية . كما أن هناك مكتبات ملحقة بالمدارس كمدرسة ابن يوسف بمراكش ومدرسة (للاعودة) بمكناس وغيرها ، كما أن هناك مكتبات ملحقة بالزوايا والمساجد ، هذا بالإضافة إلى المكتبات الخاصة[1] .

وقد ساعد على ازدهار المكتبات الحركة الثقافية التي عمت المغرب خاصة في عهد الدولتين المرينية (1368-1465 هـ) والسعدية (1-1663 هـ) حيث كثر عدد المدارس وانتشر التعليم بالإضافة إلى انتشار وسائل الكتابة وبالخصوص الورق الذي كان يصنع بالمغرب . وتحدثنا النصوص التاريخية عن سوق الكتاب التي نشطت بجانب الكتبية بمراكش وعلى أطراف جامع القرويين بفاس ولقد عدد ليون الأفريقي متاجر الكتب في عهد الوطاسيين (1465-1554 هـ) فبلغت الثلاثين ، وتوجد الآن بالمغرب مكتبات تهتم بحفظ الوثائق والمخطوطات وهي تنقسم إلى مكتبات قديمة ومكتبات حديثة . فالمكتبات القديمة توجد في المساجد والزوايا وهي أوقاف إسلامية بحيث لا يمكن بيعها وإنما يقتصر على الاستعانة بها والمحافظة عليها للأجيال المتعاقبة[2] وهي كثيرة في المغرب مثل :-

- مكتبة جامع القرويين .
- مكتبة الجامع الكبير بتازه.
- مكتبة الجامع الكبير بمكناس .
- مكتبة الجامع الكبير بوزان .
- مكتبة ابن يوسف بمراكش .
- مكتبة المعهد الاسلامي بتارودانت .
- مكتبة الزاوية الناصرية بتامكروت .
- مكتبة الزاوية الحمزاوية بآيت عباس .
- مكتبة تاتغملت .
- مكتبة بزو .
- كما توجد بالمغرب مكتبات خاصة مثل :-

(1) نزهة ابن الخياط ، العبدية باشر . نظرة على الأوضاع الراهنة للمكتبات في المملكة المغربية . المجلة العربية للمعلومات . مج 5 ، ع 1، نوفمبر ، 1984م ص ص 46-47 .

(2) نفس المصدر ، ص 47 .

ـ مكتبات القصور الملكية .
ـ مكتبات الأفراد من العلماء والباحثين .

أما المكتبات الحديثة بالمغرب التي تحتوي على الوثائق والمخطوطات فأهمها :ـ

ـ الخزانة العامة للكتب والوثائق بالرباط .
ـ الخزانة العامة للكتب والمستندات بتطوان »[3].
ـ خزانة جامعة القرويين .
ـ الخزانة الملكية بالرباط .

مخطوطات الخزانة العامة للكتب والوثائق :ـ

تم تأسيس الخزانة العامة للكتب والوثائق سنة 1921 وتتبع الخزانة العامة وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية وتعتبر الخزانة بمثابة المكتبة الوطنية بناء على القانون الصادر في أول نوفمبر 1926 والذي يقضي بمنح الخزانة العامة الكيان المعنوي والاستقلال المالي . لتمكينها من حفظ الوثائق المقتناة عن طريق الايداع القانوني . وتبلغ محتويات الخزانة العامة (630,000) مجلد في مختلف فروع المعرفة كما تحتوي الخزانة على مجموعات من الوثائق التاريخية وقصاصات الصحف والوسائل السمعية والبصرية والمخطوطات ويبلغ عدد المخطوطات العربية في قسم المخطوطات بالخزانة العامة حوالي (10,000) عشرة[4] آلاف مخطوط وتتألف مجموعات المخطوطات من المصادر التالية :ـ

1ـ خزانة زاوية الشيخ ماء العينين بفاس .

2ـ خزانة قصر مولاي عبد الحفيظ بطنجة .

3ـ مصلحة الأملاك المخزنية للخزانة العامة .

4ـ خزانة ابن عاش الكتبي .

---

(3) ابراهيم الكتاني . طبيعة دور المحفوظات في المغرب وعلاقتها بدراسة التاريخ المغربي . مجلة البحوث العلمية ، ع 3 ، 1970 ص 21 ص 22 .

(4) دليل المكتبات في الوطن العربي ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ادارة التوثيق ، 1981 ص 197 .

5ـ مخطوطات مكتبات الأوقاف .

6ـ خزانة الزاوية الناصرية بتامكروت .

7ـ المخطوطات التي أهداها محمد الخامس .

8ـ المخطوطات التي قام بإهدائها الأفراد .

9- مكتبة المسيو لريش قنصل فرنسا اثناء فترة الحماية الفرنسية للمغرب ولقد اهتم قسم المخطوطات بالخزانة العامة بالرباط بتنمية عدد مخطوطاته وخصوصاً التاريخية منها وعلى الأخص المتعلقة بتاريخ المغرب ومن أهم أعمال قسم المخطوطات بالخزانة العامة بالرباط قيامه بتصوير كل ما يستطيع التوصل إليه من نوادر مخطوطات الأوقاف ومخطوطات المكتبات الخصوصية وحتى بعض المخطوطات الموجودة خارج المغرب وتجاوز أشرطة المخطوطات في قسم المخطوطات بالخزانة العامة بالرباط حوالي (2000) ألفي مخطوط[5] .

فهارس المخطوطات :

1ـ « في سنة 1921 قام الاستاذ ليفي بروفنال باعداد فهرس شامل للمخطوطات المسجلة في دفتر الخزانة العامة حيث اشتمل الفهرس على (531) مخطوطاً ونشر من ضمن مطبوعات معهد الأبحاث العليا المغربية بباريس .

2ـ في سنة 1931 نشرت مجلة هيريس ضمن الجزء الثاني عشر فهرساً موجزاً للمخطوطات التي دخلت المكتبة ما بين سنتي 1929-1930 وقام بإعداد الفهرس كل من الأستاذ (بلاشير والدكتور رونو) .

3ـ فهرس المخطوطات العربية المحفوظة في الخزانة العامة القسم الثاني (1931-1953) الجزء الأول اعتنى بإعداده : ي.س. علوش وعبد الله الرجراجي) ونشر من ضمن منشورات معهد الأبحاث العليا المغربيَّة [6] .

(5) نزهة ابن الخياط ، العبدية باشر . نظرة على الأوضاع الراهنة في المملكة المغربية ص ص 25- 26 .

(6) ي. س علوش . مخطوطات المكتبة العامة برباط الفتح ـ مجلة معهد المخطوطات العربية . مج 1 ، الجزء الأول ، مايو 1955 ص ص 54- 55 .

مخطوطات الخزانة الملكية بالرباط

« تأسست الخزانة الملكية في عهد السلطان محمد الخامس ومن قبله والده السلطان المولى يوسف . وفي عهد الحسن الثاني أضيفت لها مجموعة ضخمة من مخطوطات الخزائن الملكية بفاس ومكناس ومراكش كما تَمَّ شراءُ الكثير من المخطوطات من سائر المناطق المغربية . وحتى نهاية 1975 تم تسجيل اكثر من 11088 مخطوطاً ، زيادة أن المكتبة تحتوي على آلاف الوثائق والمستندات التاريخية ومنذ سنة 1962 بدأ العمل في تنظيمها واعداد فهارس لها »[7] .

فهارس مخطوطات الخزانة الملكية :ـ

1ـ « عنان (محمد عبد الله) .

فهارس الخزانة الملكية : فهرسة قسم التاريخ وكتب الرحلات ، الرباط الخزانة الملكية 1980 (490 ص) .

المجلد الأول من سلسلة فهارس الخزانة الملكية يضم الفهرس 468 مخطوطاً مقسمة كما يلي :

التاريخ : 447 عنواناً .

الرحلات : 21 عنواناً .

2ـ الخطابي ـ محمد العربي .

فهارس الخزانة الملكية : الطب والصيدلة والبيطرة والحيوان والنبات . الخزانة الملكية 1982 (256 ص) المجلد الثاني من سلسلة فهارس الخزانة الملكية يستعرض الفهرس 151 مخطوطاً في العلوم الآتية : الطب والصيدلة والاغذية : 132 عنواناً البيطرة والحيوان والفلاحة والنبات : 19 عنواناً »[8] .

---

(7) محمد المثوني . عن الخزانات الملكية بالمغرب الاعلامي ، ع 2 ، س 1 ، إبريل 1982 ص ص 135-187 .

(8) فهارس الخزانة الملكية . الاعلامي . ع 2 ، س 1 إبريل1982 ص ص 199 - 204 .

مخطوطات خزانة تطوان :ـ

«تعتبر مدينة تطوان من المدن المغربية التي لها تاريخ علمي على مر العصور ولقد أنجبت هذه المدينة الكثير من العلماء والأدباء كما أن مساجدها كانت تحتوي على الكثير من المخطوطات في مختلف فروع المعرفة .

ولقد ضاع الكثير من المخطوطات أثناء الحرب الاسبانية المغربية (1272-1360) كما تم حرق الكثير من المكتبات العامة والخاصة بعد إعلان الحماية سنة 1912 وفي فترات الحروب والحماية نهبت اسبانيا وفرنسا كل ما وجدته من نفائس المخطوطات والوثائق . ودليل على ذلك أن معظم المخطوطات العربية الموجودة بالمكتبة الاهلية بمدريد ومكتبة الاسكوريال والمكتبة الوطنية بفرنسا من أصل مغربي وهي إما أنها كانت ملكاً لأهل تطوان أو الرباط أو أي مدينة أخرى . كما أن معظمها لمؤلفين مغاربة أو أنها من المخطوطات التي نسخت بالمغرب . ومدينة تطوان من المدن المغربية التي عانت من سرقة وضياع مخطوطاتها ، والمكتبة الوحيدة التي نجت من الضياع والسرقة هي مكتبة المسجد الأعظم في تطوان وتعتبر هذه المكتبة غنية بالمخطوطات المتعلقة بالقرآن وعلومه ولقد فقد العديد منها بسبب التداول من جهة ومن جهة أخرى بسبب نقلها إلى مدرسة (لوقش) ثم أخيراً نقلها إلى المعهد الديني العالي »[9] .

وفي سنة 1939 تأسست خزانة تطوان وتتبع الخزانة من الناحية الإدارية وزارة الدولة المكلفة بالشئون الثقافية وبناءً على ما ورد في فهرس المكتبات ومراكز التوثيق بالمغرب لسنة 1974 وجد أن خزانة تطوان يوجد بها المجموعات الآتية من أوعية المعرفة :ـ

- يوجد بها 36630 كتاباً .
- يوجد بها 25600 وثيقة .
- يوجد بها 1008 نشرة دورية .

(9) عبد الله كنون . المخطوطات العربية في تطوان . مجلة معهد المخطوطات العربية مج 1 ، الجزء الثاني نوفمبر 1955 ، ص ص 170 - 172 .

ـ يوجد بها 4000 قصاصة من الصحف .

ـ يوجد بها 1200 مخطوط .

ـ يوجد بها 544 خريطة .

ـ يوجد بها 33 فيلماً .

ـ يوجد بها 35096 نسخة ضوئية .

في سنة 1937 تم إنشاء مكتبة فرعية تتبع المكتبة العامة بتطوان وهي مكتبة محمد مولادي الحسن وهذه المكتبة تقدم خدماتها للباحثين والدارسين وتبلغ محتويات المكتبة حوالي 5000 مجلد كما تحتوي على (45) مخطوطاً، 344 صورة شفافة»[10] وتعتبر الخزانة العامة بتطوان ومكتبتها الفرعية من أهم المكتبات في المملكة المغربية وذلك لكثرة المصادر وتنوعها بمختلف اللغات زيادة على الوثائق التاريخية المتعلقة بتاريخ المغرب وتاريخ شمال أفريقيا .

فهرس المخطوطات بخزانة تطوان :ـ

ساهم قسم المخطوطات والوثائق بالخزانة العامة بتطوان مساهمة فعالة في خدمة الباحثين وطلاب الدراسات العليا من داخل المملكة المغربية وخارجها وتسهيلاً لتوفير الوقت على الباحثين قام كل من الأستاذ المهدي الدليرو ، ومحمد بوخبزة بإعداد فهرس متكامل بالمخطوطات وصدر منه إلى حد الآن جزءان .

الجزء الأول :

«يشتمل الجزء الأول على 254 صفحة وصدر سنة 1981 ويحتوي هذا الجزء على 278 مخطوط في القرآن وعلومه وهي . (مصاحف ـ تجويد ـ قراءات ـ تفسير) »[11] .

---

(10) فهرس المكتبات ومراكز التوثيق بالمغرب . المركز الوطني للتوثيق ، 1974 ، ص ص 152 - 153 .

(11) المهدي الدليرو ، ومحمد بوخبزة . فهرس مخطوطات خزانة تطوان : الجزء الأول ـ وزارة الشئون الثقافية ، 1981-261 صفحة .

الجزء الثاني :ـ

« صـدر هذا الجـزء منه 1984 ويحتـوي هذا الجـزء عـلى (263) مخطوطاً في مصطلح الحديث ـ الحديث . السيرة النبـوية ويشتمـل كل من الجـزء الأول والثاني عـلى فهرس لعنـاوين المخطوطـات ـ وأسـماء المؤلفـين ، وفهـرس النسـاخ وفهـرس للمصادر »[12] .

فهرس الوثائق التاريخية :

« تحتوي الخزانة العامة بتطوان على الكثير من المستنـدات والوثـائق التاريخيـة المتعلقة بتاريخ المغرب وشمال أفريقيا على مر العصور وفي سنة 1970 نشرت الخزانة العامة فهرس الوثائق التاريخيـة وقام بـإعداد هـذا الفهرس الأستـاذ المهدي الـدليرو مدير المكتبة والأستاذ محمد الفازي الـرويقي رئيس قسم الوثائق . واشتمل الفهـرس عـلى (983) وثيقة تـاريخية تغـطي الجوانب التـاريخية لعصـر مـولاي الحسن الأول (1291-1300) (1874-1883 م) ورتبت وثائق الفهرس حسب التسلسل الزمني كما اشتمل الفهرس على فهارس للأشخاص والأماكن والدول وفهـرس للمصطلحـات والألفاظ المستخدمة في الوثائق » [13] .

مخطوطات جامعة القرويين :ـ

« منذ القدم كان للعرب والمسلمين دور فعال في نشأة الجامعات وهم أول من أدرك الـدور العلمي للجامعـات في تعليم الفرد وفي تـربيته وفي الاسهـام في زيـادة المعـرفة البشـرية وإن هنـاك حقيقـة لا جـدال فيهـا هي أن مـراكـز التعليم العـالي الإسلامية كانت تشتغل اكثر من قرن قبل تأسيس آوائل هذه المراكز في أوربـا فقد تأسست جامعة القرويين عام (859) وهي أول جـامعة في العـالم أما جـامعة الأزهـر فقـد تأسست عـام (972 م) وجامعـة قرطبـة في النصف الأول من القرن العـاشر والجامعة المستنصرية في القرن الثالث عشر الميلادي ومن المؤكد ان جامعة بولـونيا لم

(12) المهـدي الدليـرو ، محمد بـوخبزة . فهـرس مخطوطـات خزانـة تطوان : الجـزء الثاني وزارة الشئـون الثقافية .

(13) المهدي الدليرو ، محمد الغازي الرويقي فهرس الوثائق التاريخية . مطبعة المكتبة العامة والمحفوظات بتطوان ، 1975 ، 333 صفحة .

تؤسس إلا في سنة (1158 م) وجامعة السوربون إلا عام (1200 م) وأن الجامعات الأوربية اتبعت نفس النظم المتبعة في الجامعات العربية ، وعن طريق الأندلس وجنوب أوربا انتقلت الحضارة العلمية العربية إلى أوربا »[14]

« ومنذ تأسيس جامعة القرويين إلى الوقت الحاضر أدت الجامعة دوراً مهماً في الحفاظ على الإسلام وعلى اللغة العربية وكذلك في الحفاظ على تاريخ المغرب وتاريخ الأمة العربية والإسلامية . وتميزت جامعة القرويين خلال مراحل تطورها بطابعٍ معين هو طابع مقاومتها للاستعمار كما أن تاريخ جامعة القرويين التعليمي ساهمَ مساهمة فعالة في تطور النظم التعليمية سواء داخل الوطن العربي أو خارجه ، وانعكس هذا التطور على المناهج التعليمية ، ووسائل التحصيل ونظم الإجازات والنظم الإدارية المتبعة في الجامعات ولقد حافظت جامعة القرويين على التراث العربي على مر العصور وتمثل ذلك في المؤلفات التي تم تأليفها ونسخها من قبل العلماء والطلاب ، وفي المكتبات التي كانت تحتوي على الكثير من المخطوطات والوثائق والمراجع في مختلف فروع المعرفة[15] « وتحتوي خزانة جامعة القرويين الآن على (30,000) مجلد وعلى 10,000 مخطوط ـ و (399) دورية بالرغم من أن خزانة القرويين مرت بعدة تطورات بعضها إيجابي والبعض الآخر سلبي لكنها إلى حد الآن ما زالت تحتفظ بعدد كبير من أهم نوادر المخطوطات في مختلف المجالات العلمية »[16] .

والخصائص العامة لهذه المخطوطات هي :ـ

1ـ « المخطوطات متعددة الاحجام والاشكال والخطوط .

2ـ بعض المخطوطات تعتبر مخطوطات نادرة .

3ـ تنظم المخطوطات مدونة بخط أندلسي ، أو مشرقي .

---

(14) عبد الله الشريف . في مفهوم البحث العلمي والبحث الآكاديمي . المجلة المغربية للتوثيق . ع2-1985 ص ص 86 - 87 .

(15) أحمد الحفناوي . جامعة القرويين في المغرب . مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، س 3 ، ع 3 ، 1398 و ص ص 174 - 178 .

(16) عبد الرفيع الديوري . طارق مفتي . زيارة لخزانة القرويين ـ الإعلامي : ع 2 ، س 1 إبريل 1982 ، ص ص 181 - 187 .

4ـ بعض المخطوطات مكتوبة على الرق والكاغد .

5ـ مخطوطات التفسير مكتوبة بخطوط متقنة واشتملت الهوامش على تعليقات وتصحيحات .

6ـ المصاحف متعددة الأشكال والأحجام بعضها مكتوب على رق الغزال والبعض على الكاغد .

7ـ توجد نسبة كبيرة من المخطوطات منسوخة إذ تم نسخ الكثير من المخطوطات بواسطة العلماء والطلاب في مختلف الفترات التاريخية التي مرت على المغرب .

8ـ الموضوعات التي تتناولها المخطوطات هي في الغالب (التفسير ـ الفقه ـ الحديث ـ النصوص ـ النحو ـ اللغة ـ التاريخ والأدب والطب والحساب .

9ـ المخطوطات المترجمة أكثرها مخطوطات عربت في العهد العباسي في الطب والفلسفة والرياضيات .

10ـ بجانب المخطوطات المنسوخة يوجد عدد كبير من المخطوطات مكتوبة بخط مؤلفيها »[17] .

(17) عبد الهادي التازي . جامع القرويين : المجلد الثاني . بيروت : دار الكتاب اللبناني 1973 ، ص ص 450-452 .

نصوص مترجمة

ملاحظات حول دور المدرسة
في المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط (*)

التحرير

كانت « المدرسة » من أهم النظم في الحضارة الإسلامية . وكانت أهميتها دينياً وتربوياً وسياسياً واجتماعياً تفوق أهمية النظم الإسلامية الأخرى ، مثل بيت الحكمة أو دار العلم (المكتبات)، ودار الحديث (حيث كان يدرّس الحديث الشريف) ، ودار القراءة (حيث كانت تدرّس تلاوة القرآن الكريم) ، والخانقاه (الزاوية) ، والرباط . والواقع أنه لم يفُقها أهمية إلا الجامع في تكوين العالم الإسلامي .

في هذه الدراسة ، سوف نتناول الأدوار المختلفة التي قامت بها المدرسة في المجتمع الإسلامي ، وبخاصة أدوارها غير الأكاديمية وغير السياسية . وهذه المظاهر ، على الرغم من قلّة المعرفة بها ـ إذ هي لم تحظَ إلا بالقليل من العناية من قبل الأوساط العلمية ـ فهي ذات أهمية لا يستهان بها . وسوف يتركّز البحث على

(*) Gary Leiser, «Notes on the Madrasa in Medieval Islamic Society,» in **The Muslim World**, Vol. 76, No.1, January 1986, pp.16-23.

العصـر الوسيط ، أي من القـرن الحادي عشـر إلى القرن الـرابع عشـر الميـلاديـين تقريباً ، إذ في هذه الفترة بلغت المدرسة غاية تـطوّرها وأصبحت مـظهراً مـألوفـاً في المجتمع الإسلامي .

إن مصـطلح « المدرسـة » يُترجم الآن عـادة بكلمة كليـة ، غير أن مـا كـان يُعرف بالمدرسة في العصر الوسيط يختلف كثيراً عن الكليات والجامعات الحـديثة . كانت المدرسة معهداً تربوياً أنشيء خصيصاً لتـدريس الفقه حسب مـذهب أو أكثر من المـذاهب السُّنيـة (وبشكـل رئيسي ، المـذهب المـالكي والشـافعي والحنفي والحنبـلي) . وكانت المـدرسة تتمتـع بوقف لتـوفير منصب واحـد لأستـاذ واحـد في الشريعة ولتوفير دخـل لمدرّسـين آخرين أو مـوظفين ومنـح للطلبة ، بـالإضافـة إلى الأمـوال لصيانـة المبنى . أضف إلى ذلك ، أن المـدرسة كـانت تضم أمـاكن لسكن الأستاذ وبعض تلاميذه ، على أقل تقدير . وكثيراً ما كانت تـدرَّس مواضيـع أخرى بالإضافـة إلى الفقه ، غـير أنه كـان من المستحيل أن تكـون هناك مـدرسة دون أن يشكل الفقه المادة الرئيسية فيها . والواقع ، اشتقاقاً من الجـذر الثلاثي « درس » ، كانت كلمة « الدرس » تعني تدريس الفقه ، والمدرّس هـو الشخص الذي يـدرّس الفقه ، والمدرسة هي المكان الذي يدرَّس فيه الفقه . أما اليوم فقـد فقدت الكلمـة معناها الأصلي الدقيق ، فهي لا تعني إلا معهـد تدريس . وقـد بدأ استعمـال هذا المصطلح للدلالة على هذا المعنى العام في أواخر العصـر الوسيط ، ومثـال ذلك دار الحديث الشهيرة التي بناها السلطان الأيوبي الملك الكامل في القاهرة عام 1225 م ، والتي كان يشار إليها أحياناً بالمدرسة .

إن الجامع ، حيث كان الفقه يدرَّس أيضاً (حتى من قبـل أستاذ يخصَّص لـه وقف ولـه طلبة بمنـح) ، لم يكن مدرسـة بالمعنى الكـامل للمصـطلح ، لأن وظيفته الرئيسية لم تكن تدريس الشريعة . كما أن الجامع كـان ينقصه التسهيـلات السكنية وبعض المـظاهر الأخـرى في المدارس . وسـوف نقتصر في هـذه الدراسـة على تلك المعاهد التي تتطابق مع التعريف الذي ذكرناه سابقاً لمصطلح المدرسة .

ثمة بعض الشك حول منشأ المدرسة ، وهنالك عدة نظريـات تَقدَّم بهـا عدد من المستشرقين . ففي عام 1927 م ، اقترح و. بارثولد أن فكرة المدرسة جـاءت من

الأديرة البوذيّة (في اللغة السنسيكريتية « فيهارا ») في أواسط آسيا[1] . وقد ظهرت أولى المـدارس في نيسـابـور ومـرو وبخـارى أثنـاء حكم السلطان محمـود الغـزنـوي (999-1030 م) . ولعل اسم بخارى ذاته مستمدّ من « فيهارا » ، إذ كانت بخارى تحتـوي في وقت ما عـلى دير من هـذا القبيل . وقـد اقتـرح يـوسف العش في وقت لاحق أن دُور العلم هي التي شجعت على إنشاء المـدارس[2] . ويرى أحمـد فكري أن المدرسة إن هي إلا امتداد منطقي لوظيفة الجامع[3] . ويعتقد جورج مقدسي أن المـدرسة تـطوّرت من الخانـات حيث كان يقيم الـطلبة أثنـاء دراستهم عـلى أيـدي أساتذة معروفين[4] . ولا يزال السؤال مفتوحاً حتى الآن ، لم يبتّ فيه .

تمّ تـأسيس المدارس الأولى في الجـزء الشرقي من العـالم الإسـلامي . وعـلى الرغم من أنها ، على ما يبدو ، تدين ببدايتها للأسرة الغزنوية ، فـإن أعظم رعـاتها كانوا السلاجقة الذين هزموا الغزنويين في معركة داندافان عام 1040 م ، ثم شرعوا في فتح قلب الشرق الأوسط . فقد دخل قائدهم طغرلبك بغداد عام 1055 . وأثناء حكم ابن أخيه ألب أرسلان وحكم ملك شاه ، وصلت امبراطورية السلاجقة أكبر امتداد لها ، إذا امتدت من آسيا الوسطى إلى بيـزنطيـة . وكان الـوزير الأكبـر لكلا الحاكمين هو نظام الملك الشهير . وتحت رعاية السلاجقة ساعد نظام الملك كثيراً في تشجيع انتشار المدارس عن طريق تأسيس مدرسة له في بغداد عام 1066 م . وشرع من ثم في بناء مدارس أخرى بمعظم المدن الكبرى في الامبـراطوريـة . وكانت كـل هذه المدارس تدعى بالمدارس النظامية . وفي القرن الحـادي عشر ، أدخـل الأمراء السلاجقة أيضـاً فكرة المـدرسة إلى بـلاد الشام . إلا أن المـدارس لم تحظَ بالمسـاندة الواسعة إلا في عهد نور الدين زنكي (توفي 1174 م) ، أثناء جهاده ضد الصليبيين

---

(1) W.Barthold, **Orta Asya Turk Tarihi Hakkinda Notlar,** Istanbul 1927, p.52.

(2) يوسف العش :

Les Bibliothèques arabes publiques et semipubliques en Mésopotamie, en Syrie et en Egypte au moyen age, Damasus 1967.

(3) أحمد فكري : مساجد القاهرة ومدارسها ، جزآن ، 1965-1969 .

(4) أنظر على سبيل المثال مقالته بعنوان :

«Interaction, Between Islam and the West,» **Revue des Études Islamiques,** Vol.44 (1976), p.291.

في منتصف القرن الثاني عشر[5] .

كانت مصر تخضع لحكم الفاطميين الشيعة من سنة 969 م إلى سنة 1171 م . ومن عاصمتهم في القاهرة ، سيطر الفاطميون أحياناً على جانب كبير من شمال أفريقيا وعلى أجزاء من بلاد الشام واليمن وحتى على جزيرة صقلية . ولكونهم شيعة ، لم تكن لديهم بالطبع حاجة إلى معهد سُنّي كالمدرسة . ومع ذلك ، فإن الأغلبية الساحقة من رعاياهم لم يعتنقوا المذهب الشيعي ، وعندما أفَلَ سلطانهم بدأت مدارس مستقلة في الظهور في مصر . وقد تم تأسيس أولاها في حدود عام 1100 م . وبعد سقوط الفاطميين انتشرت فكرة المدرسة عبر شمال أفريقيا[6] . وفي الأندلس أُسّست أقدم مدرسة معروفة في غرناطة عام 1349 م[7] . وموجز القول أن المدارس انتشرت بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر ، من الشرق إلى الغرب في العالم الإسلامي .

من المتفق عليه بشكل عام بين الباحثين أن المدارس تم تأسيسها لثلاثة أسباب رئيسية . أولاها تعزيز المذهب السُّنّي في مواجهة التحدّي الشيعي في القرن العاشر . إذ إن سيطرة الشيعة لم تقتصر على الفاطميين الذين حكموا مصر والجهات المجاورة لها فحسب ، بل إن البويهيين الذين كانوا شيعة أيضاً سيطروا من بغداد على جزء كبير من الأمبراطورية ، وكان الخليفة العباسي في قبضتهم . أضف

---

(5) Nikita Elisséeff, **Nur ad-Din: un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades,** 3 vols., Damascus 1967, Vol. III, pp.913-935.

(6) Maya Shatzmiller, «Les prmiers Mérinides et le milieu religieux de fèx: l'introduction des Médersas,» **Studia Islamica,** 43 (1976), pp.109-118.

[يذكر ابن مرزوق التلمساني أن إنشاء المدارس كان غير معروف في المغرب إلى أيام السلطان المريني أبي الحسن علي (حكمَ 1331-1384 م) الذي أنشأ عدة مدارس في فاس وفي مختلف مدن المغربين الأقصى والأوسط . انظر ابن مرزوق التلمساني : المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن ، الجزائر 1981 ، ص 405-406 ـ المترجمة] .

(7) G.Makdisi, «The Madrasa in Spain: Some Remarks,» **Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterranée, 15-16 (1973), pp.153-8.**

[يقول ابن الخطيب أن الحاجب رضوان النصري هو الذي « أحدث المدرسة بغرناطة . . . وسبّب إليها الفوائد ووقف عليها الرباع المغلّة . . . فجاءت نسيجة وحدها بهجة وصدراً وظرفاً وفخامة » . انظر ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة ، القاهرة 1973 ، 1 / ص 508-509 المترجمة] .

إلى ذلك أن دعاة الشيعة نشطوا في جميع أنحاء أرض الإسلام وكانت لهم معاهد كثيرة مثل الجامع الأزهر الشهير في القاهرة ، والعديد من دور العلم ، حيث كانوا يتلقّون نوعاً خاصاً من التدريب . وقد رأى محمود الغزنوي ـ الذي يمكن اعتباره رائد المدافعين عن السنّة في حينه ـ في المدرسة نظاماً يمكن عن طريقه إحياء وتعزيز ونشر الشريعة السُّنية ، كما رأى فيها وسيلة فعّالة لإحباط الخطر الشيعي . وقد طبّق السلاجقة فيما بعد على نطاق واسع هذه السابقة التي اتخذها السلطان محمود ، وذلك في عهد الوزير نظام الملك حينما اجتاحوا الشرق الأوسط وأطاحوا بالبويهيين وطردوا الفاطميين من بلاد الشام . وأمّا حماة السُّنة الجدد ، فقد شكّلت المدرسة لديهم أداة عقائدية رئيسية لاجتثاث الشيعة .

ومما أدى أيضاً إلى تأسيس المدارس الحاجةُ لخلق جهاز إداري مخلص للإدارة الجديدة . فالذين تلقّوا تعليمهم في المدارس لم يصبحوا موظفين دينيين (مفتين ، أئمة ، الخ) فحسب ، بل كثيراً ما كانوا يصبحون قضاة ووزراء وموظفي دولة من كل نوع . وبعبارة أخرى كانت هذه المدارس تدرّب موظفين مهرة يؤثرون على المجتمع أو يحكمونه . وكان السلاطين ، عندما يختارون موظفي حكومتهم من أولئك الذين تعلموا في المدارس ، يضمنون إخلاصهم والتزامهم للمذهب السني بالإضافة الى مهارتهم العملية .

وثمة سبب ثالث لتأسيس المدارس ، ألا وهو رغبة السلطات الحاكمة في الهيمنة إلى حدّ كبير على نخبة رجال الدين . فمثلاً ، شرع السلطان صلاح الدين ، المجاهد الكبير ضد الصليبيين ، في إنشاء المدارس بصورة جدّية بمجرد انتزاعه السلطة من الأسرة الفاطمية والإحاطة بها عام 1171 م[8] . ومن المعلوم أن المذهب الشيعي في ذلك الحين كان قد ضعف كثيراً في مصر نتيجة للانقسامات العقائدية والأسرية الداخلية ـ ناهيك عن هجمات السلاجقة ومن جاء بعدهم ـ بحيث لم يعد يشكل تحدّياً للمذهب السنّي في مصر . والواقع أنه ، في السنوات الأخيرة من الحكم الفاطمي ، كان جانب كبير من مناصب الدولة يشغله بشكل خاص أفراد من غير الشيعة ، لا بل إن بعض الوزراء كانوا ينتمون إلى المذهب السنّي ، مثل صلاح الدين ، وسرعان ما تلاشى المذهب الشيعي في مصر بعد

(8) C.E.Bosworth, **The Ghaznavids,** Beirut 1973, pp. 175-185.

وصول صلاح الدين إليها بفترة وجيزة . وهكذا ، على الرغم من أن الشيعة كانوا يمثلون في أحسن الأحوال خطراً يسيراً على صلاح الدين ، وعلى الرغم من توفّر مجموعة كبيرة من موظفي الدولة السُّنيين الذين أمكن الاعتماد عليهم ، فإن صلاح الدين استمرّ في تأسيس المدارس لأنه ، على ما يبدو ، لم يثق بالجماعة السُّنية المحلية التي يظهر أنه اشتبه فيها بسبب علاقتها بالشيعة ، واستمرّ خلفاء صلاح الدين في هذا النّهج .

إن معظم الأساتذة الذين عُيِّنوا في المدارس التي أُنشئت في مصر كانوا من بلاد الشام والعراق وإيران ، لا من مصر . وقد تلقّى كثير منهم التدريب في المدارس التي كان قد أنشأها نظام الملك . وكان هؤلاء « الأغراب » يقبضون مرتبات معتبرة ، كما أن المنح الدراسية كانت تجتذب أفضل الطلبة إلى مصر . وفيما بعد ، حلّ هؤلاء الطلبة محل « الأغراب » . ومع قيام السلطات الحاكمة بتعيين الأساتذة وانتقاء الطلبة ، فإنها اكتسبت بصورة فعلية ولاء جزء كبير من رجال الدين .

وقد قام نظام الوقف بدور رئيسي في هذه العملية . فالشخص الذي كان يقف مالاً لإنشاء مدرسة أو أي معهد آخر كان يحق له أن يضع ما يرتئيه من قيود أو شروط فيما يتعلّق باستعمال المعهد . وكانت مثل هذه القيود أو الشروط ملزمة قانونياً إلى الأبد . وكانت لوائح الوقف مفصلة جداً في كثير من الأحيان ـ يرد فيها ذكر مرتّبات المدرّسين ، والمنح الدراسية للطلبة ، ونفقات الصيانة ، والورق والحبر ، والخبز والماء ، وحتى البسط للنوم . وغنيّ عن القول أن صاحب الوقف كان بإمكانه أن يحدّد من يمكنه أن يدرّس وماذا يمكن تدريسه . فمثلاً ، في الوقف الخاص بالمدرسة النظامية ببغداد ، لم يُشترط أن يكون مدرّسو الفقه من أصحاب المذهب الشافعي فحسب بل كان ذلك يسري أيضاً على مدرّسي النحو ، وربما أيضاً على مدرّسي المواد الأخرى[9] . ومن ناحية أخرى ، كان قطب الدين محمد ، سليل عماد الدين زنكي الشهير ، يمقت الشافعية ، ولما تولّى الحكم في سِنجار في الشمال الغربي من العراق (1197 م) ، بنى مدرسة للحنفيّة واشترط أن يكون المشرف أحد أولاده ، مع إبعاد الشافعية منهم ، وأن يكون حتى البواب والحارس

---

(9) ابن القفطي : إنباه الرواة على أنباه النحاة ، القاهرة ، أربعة أجزاء ، 1950-1973 ، 3 / ص 255 .

من الحنفيّة[10] . وفي مصر ، اشترط صلاح الدين في أوقاف كل مدارسه أن تكون العقيدة الأشعرية هي السائدة فيها[11] .

بالإضافة إلى أدوار المدرسة المعروفة ، كانت المدرسة أيضاً تقوم بمهام أخرى ذات أهمية لتوحيد السنّة وتعزيزها والتحامها . فقد كانت إحدى وظائفها استعمالها نزلاً للمسافرين . يُذكَر ذلك صراحة في مرسوم صادر عام 532 هـ / 1137-1138 م عن الخليفة الفاطمي الحافظ ـ الذي كان في الواقع أداة في يد الوزير السنّي ـ لتأسيس المدرسة الحافظية في الاسكندرية . يذكر المرسوم أن الأمر بإنشاء هذا المبنى جاء لأسباب من ضمنها أن الاسكندرية كانت تعجّ بالطلبة المحليين والأجانب وبالزوار الذين لا يملكون مأوى يلجأون إليه .

ولما انتهى إلى أمير المؤمنين . . . أن طالبي العلم من أهله ومن الواردين إليه والطارئين عليه مشتّتو الشمل ، متفرِّقو الجمع ، أبى أمير المؤمنين أن يكونوا حائرين متلدّدين ، ولم يرضَ لهم أن يبقَوا مُذبذَبين مُتبدِّدين ، وخرجت أوامره بإنشاء المدرسة الحافظية[12] .

بالإضافة إلى الطلبة الذين كانت تصرف لهم منح دراسية ، كانت المدارس في العادة مفتوحة لكل من رغب في زيارة المدرسة وسماع الدروس . وإذا كان الأستاذ مشهوراً بشكل خاص ، فلربما اجتذب العشرات من الأشخاص الذين لم يكونوا طلاباً منتظمين عنده بل قدموا رغبة منهم في مقابلته أو سماع بعض الدروس . أضف إلى ذلك أنه ، نظراً لتوفّر الأماكن السكنيّة في المدارس ، فقد كان من السهل إيواء الزوار لفترات قصيرة .

وإذا ما تركنا جانباً الطلبة المتجوّلين الذين كانوايشكلون ظاهرة مألوفة إلى حدّ كبير في العالم الإسلامي ، كان الزوار في معظمهم من التجار والحجاج . ففي المعاجم التي بقيت لنا حول تراجم أعلام مذاهب السنّة المختلفة ، يمكن الاهتداء إلى أسماء التجار الذين التحقوا بالمدارس أو نزلوا فيها وهم يزاولون أعمالهم . وعلى

---

(10) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ثمانية أجزاء ، بيروت 1968 ، 2 / ص 331 .

(11) المقريزي : المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار ، ط. بولاق 1853 ، 2 / ص 343 .

(12) القلقشندي : صبح الأعشى ، القاهرة 1972 ، 10 / ص 458-459 .

جمال الدين الشيّال : أعلام الاسكندرية في العصر الإسلامي ، القاهرة 1965 ، ص 126-127 .

سبيل المثال ، فإن أبا محمد عبد الله بن عبد الجبار القرشي ، المولود في الاسكندرية عام 1150 م ، كان تاجر أقمشة ، وكان عضواً في مجموعة عرفت بتجار الكارم ركّزت نشاطها بشكل خاص على التجارة بين مصر والهند . كان أبو محمد أحياناً يحضر الدروس في المدرسة الحافظية[13] . وجدير بالذكر أن أقدم المدارس وبعضاً من أهمها في مصر كانت تقع في الاسكندرية والفسطاط وقوص ، وهي الموانىء التجارية الرئيسية . ويمكن للمرء أن يرى أنّ المدارس كانت أماكن مناسبة لاستراحة التجار وهم في طريقهم ، إذ هي تتيح لهم فرصاً للأعمال بالإضافة إلى ما توفّره من مأوى وتنشيط ذهني . وعلاوة على ذلك فإنه إذا جدّ مشكل حول بعض الصفقات التجارية ، كان الحلّ سهل المنال ، وذلك بالرجوع إلى رجل حجّة في الشريعة هو أستاذ المدرسة الذي كثيراً ما يكون أيضاً قاضياً أو مُفتياً .

إن طرق التجارة وطرق الحج كثيراً ما كانت هي الطرق نفسها . والمدارس الكائنة على مثل هذه الطرق كانت بالطبع تجتذب الحجاج بالإضافة إلى التجار الأمر الذي سهّل جمع المهمّتين . وبما أن الحجاج كانوا ينزعون إلى دراسة الفقه أو غير ذلك من العلوم الدينية في طريقهم إلى أماكن الحج ، فإن المدارس المناسبة كانت أماكن مثالية للتوقّف عندها . وهذا ينطبق بشكل خاص على طريق الحج إلى مكة المكرّمة . فالحجاج الأندلسيون والمغاربة كانوا يسيرون بمحاذاة نهر النيل من الاسكندرية إلى قوص ومنها يتجهون برّاً إلى عَيذاب على ساحل البحر الأحمر ، ومن ثم يركبون القوارب إلى جدّة . ولعل أقدم مدرسة معروفة في مصر هي المدرسة التي أنشأها ابو بكر محمد بن الوليد الطُرطوشي . كان الطرطوشي أندلسي الموطن ثم زار مكة المكرّمة وذهب إلى بغداد حيث تأثر بالمدرسة النظامية . وفيما بعد استقرّ في الاسكندرية وحوّل منزله في حدود عام 1100 م إلى مدرسة سرعان ما أصبحت مناراً للمسلمين المغاربة في طريقهم إلى مكة المكرمة وغيرها من المدن في الشرق . وكثيراً ما كان الرحالة المسلم الشهير ابن بطوطة ـ وهو من أبناء المغرب ـ ينزل في المدارس أثناء رحلاته . فهو يذكر مثلاً أنه عندما كان في دمياط ،

---

(13) المُنذري : التكملة لوفيات النقَلة ، النجف 1971 ، 4 / ص 305-306 . عن تجار الكارم ، انظر صبحي لبيب ، مادة «Karimi»، دائرة المعارف الإسلامية ، الطبعة الثانية باللغة الانجليزية ، 4 / ص 640-643 .

أقــام في مـدرســة وهــو في طــريقــه إلى الأمــاكن المقــدســة في حــدود عــام 727 هـ / 1326-1327 م[14] .

وثمة مدرسة واحدة على الأقل في مصـر أُسِّست على مـا يبدو لغـرض رئيسي هو توفير احتياجات الحجاج . ويـذكر المؤرخ المصـري المقريـزي ، الذي عـاش في القـرن الخـامس عشـر الميـلادي ، أن سكـان بـلاد التكـرور قـدَّمـوا إلى القـاضي علم الدين ابن رشيق المال لبناء مدرسة في الفسطاط عندما توقّفوا هناك في طريقهم إلى مكـة المكرّمـة حوالي عـام 640 هـ / 1242-1243 م[15] . وكانت بـلاد التكرور ـ وهي إقليم يقـع في حوض نهر السنغـال في غرب أفـريقيا ـ مصـدراً رئيسياً للذهب بالنسبة لمصر ، وقامت بين البلدين تجارة نشطة[16] . وبالإضـافة إلى استعمـال هذه المدرسة محطة في طريق الحجـاج من بلاد التكـرور ، فإنها دون شـك كانت مكـاناً يجتمع فيه التجار . ولعل دور المدرسة هـذا في توفـير المبيت للتجار والحجـاج يدعم النظرية القائلة بأن المدارس نشأت عن الخانات .

ويبدو أيضاً أن المدارس قامت بدور من أدوار المحكمة الشرعية . فنـظراً لأن كثيرين من الأساتذة كانوا ـ كما سبق أن ذكـرنا ـ قضـاة أو مُفتين ، فـإن لم يكن من المستغرب أن يجلسوا للقضاء في مدارسهم . فالأساتذة في المدرسة الصالحيـة ، التي أسست عام 641 هـ / 1243-1244 م ، في القاهـرة ، كان أغلبهم من كبـار القضاة يفصلون في القضايا تبعاً لمذاهبهم المختلفة في جميع أنحـاء مصر في العهـد الأيوبي . والواقع أن المدرسة الصالحية أصبحت مقراً لمحكمة مهمة في العهد العثماني ، إن لم يكن قبل عهدهم[17] . ومما يتّصل بذلك أن المدارس كانت ، على ما يبدو ، أماكن

---

(14) ابن بطوطة : رحلة ابن بطوطة ، بيروت 1968 ، ص 30-31 .

(15) المقريزي : المواعظ والاعتبار ، 1 / ص 194 .

[الصحيـح أن مـدرسـة ابن رشيق في القـاهـرة أسسهـا سلطان كـانم دونمـا ديبـالامي (حكم 1210-1248 م) في العقد الخامس من القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي لإيواء طلبـة كانم الدارسين في القاهرة . انظر المقريزي : خطط ، القاهرة 1922 ، 3/2 ص 266 ـ المترجمة] .

(16) عن بلاد التكرور انظر حسنين ربيع :

The Financial System of Egypt A.H. 564-741/A.D. 1169-1341, London 1972, p.191.

[مما يذكر أن المؤرخين المشارقة استعملوا ـ خطأ ـ التسمية « بلاد التكرور » لتشمل السودانـين الغربي والأوسط ، في حين أن التسمية تعني ـ على وجه التحديد ـ بلاد السنغال في حوض نهر السنغال بغرب أفريقيا ـ المترجمة] .

(17) سلوى علي إبراهيم ميلاد : =

مثالية لإبرام عقود الزواج ، فضلاً عن إصدار الفتاوي . ويشير المؤرخ أبو شامة الذي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي إلى رجل مسئول عن إبرام عقود الزواج في المدرسة النفوية لعام 615 هـ / 1218-1219 م[18] . ويبدو أن هذه كانت إحدى المدارس التي أنشأها تقيّ الدين عمر ، ابن أخي صلاح الدين ، في بلاد الشام . ويذكر أبو شامة رجلاً آخر عُيّن في السنة ذاتها لنفس المنصب في المدرسة العزيزية في دمشق[19] . (من الصعب القول ما إذا كانت النساء يشهدن إبرام مثل هذه العقود) .

ثمة وجه آخر لدور المدرسة ينبغي تأكيده وهو دورها الاقتصادي . فإن مدرسة كبيرة مع ما يتبعها من أساتذة وطلبة لا بدّ أن يكون لها أثر اقتصادي لا يستهان به على الاقتصاد المحلي . وقد وصف الرحالة الأندلسي ابن جبير المدرسة الصلاحية ، التي بناها السلطان صلاح الدين عام 1180 م في القاهرة ، بأن الزائر إليها يحسبها مدينة قائمة بذاتها[20]. كان المرتّب الذي يتقاضاه أستاذها أعلى مرتّب في أية مدرسة بمصر في العصر الوسيط . ومع أننا نجهل عدد الموظفين والطلاب فيها ، فإن الوقف كان يضم حماماً وفرناً وشارعاً من الحوانيت وجزيرة في نهر النيل . أما المدرسة الظاهرية في دمشق ، التي أنشئت للسلطان المملوكي الظاهر بيبرس بعد وفاته عام 1277 م ، فإنها كانت تضم نحو 141 شخصاً بين مدرّس وموظف وطالب، وكانت نفقاتها الشهرية تزيد على 3000 درهم (كان الشخص الواحد يعيش بسهولة على ثلاثين درهماً لمدة شهر) . وكان الوقف يضم عدة قرى أو أجزاء من قرى وبساتين ودكاناً وطاحونة وحماماً وكرم عنب ونُزُلاً[21] .

وقد فاقها حجماً مُجَمَّعٌ ضمّ جامعاً ومدرسة أسسه السلطان المملوكي برسباي في القاهرة عام 1423 م . كان المجمّع يضم 157 شخصاً بين مدرّس وموظف

«Registres judiciares de tribunal de la Salihiyya Nagmiyya,» **Annales Islamogiques,** =
12 (1974), pp.161-243.

(18) أبو شامة : الذيل على الروضتين ، القاهرة 1947 ، ص 112 .

(19) المصدر السابق ، ص 149 .

(20) ابن جبير : رحلة ابن جبير ، بيروت 1964 ، ص 22-23 .

المقريزي : المواعظ والاعتبار ، 2 / ص 400-401 .

(21) Leiser, G., «The Endowment of the Zahiriyya in Damascus,» **Journal of the Economic and Social History of the Orient,** 27 (1984), pp.33-35.

وطالب ، وكانت نفقاته الشهرية تتجاوز 3500 درهم[22] .

وهكذا ، فإن المدارس ولّدت مداخيل كبيرة نوعاً ما في المناطق التي تقع فيها . وكالمصانع الصغيرة ، كانت المدارس تستخدم مباشرة عدداً كبيراً من الأفراد ـ مع أنهم لم يكونوا منتجين لأية سلعة . ولعلّه لم تكن ثمة إلا قلّة من الصناعات الحقة كانت تستخدم مثل هذا العدد من الأشخاص الذي كانت تستخدمه المدارس . أضف إلى ذلك أن المدارس كانت تستخدم بشكل غير مباشر عشرات من الناس غيرهم . فالطلبة والمدرسون كانوا يشكلون سوقاً جاهزة للوراقين وصانعي الحبر وبائعي الأقمشة والملابس والحلاقين والخبازين وبائعي المصابيح والزيت ، الخ . كما أن بناء المبنى وصيانته كانا يحتاجان إلى مهارات الحرفيّين وغيرهم من العمال . وفي حالة وجود عدد كبير من المدارس في مدينة ما ، فإن « مهنة التدريس » فيها قد يكون لها أثر لا يستهان به على الاقتصاد . أضف إلى ذلك أنه ، إذا حظيت المدرسة بأستاذ مشهور فإنه قد يجتذب طلبة من مختلف أنحاء العالم الإسلامي ، وهؤلاء بالطبع يجلبون معهم « العملات السياحية » . كان الوضع ذاته ينطبق على التجار والحجاج الذين يزورون المدارس . وعندما شُرع في ضم أضرحة الأولياء إلى المدارس ، كضريح الإمام الشافعي ذاته في المدرسة الصلاحية ، فإن الأثر الاقتصادي للمدرسة زاد أضعافاً .

لا عجب إذن أن نجد الناس يرحبون كثيراً بانشاء المدارس في مدنهم أو بجوارها ، ذلك لأن المدرسة كانت تنمي إمكانياتهم الاقتصادية ، بالإضافة إلى ما توفره من فرص التعليم وما لها من هيبة واعتبار . فعندما كان شخص من النخبة الحاكمة مثلاً يقوم بانشاء مدرسة ، كان لا يؤكد رعايته على طبقة رجال الدين فحسب بل ربما اكتسب كذلك رضا التجار .

وأخيراً ، يبدو أن المدرسة ساعدت في دمج المجتمع الإسلامي ، فالمدرسة أتاحت الفرصة أمام أي مسلم سُنّي ، بغض النظر عن إمكانياته المادية وخلفيّته العِرقية أو اللغوية ، كي يتلقى دراسة عليا . وهذا بالطبع كان يهيّىء له فرصاً مهنيّة واقتصادية عديدة . إن وقف المدرسة قد يحدّد المذهب الذي يدرَّس فيها ، إلا أنه لم تكن هنالك أبداً أية قيود أو تفرقة على أساس الثروة أو الأصل أو اللغة .

---

(22) أحمد درّاج : حُجّة وقف برسباي ، القاهرة 1968 .

كانت المنح الدراسية تضمن انفتاح المدرسة للجميع ، بحيث كانت تتوفر الفرصة لابن فلاح من قرية نائية في الصعيد للذهاب إلى القاهرة أو بغداد أو أية مدرسة كي يتدرب فيها ليصبح قاضياً أو موظفاً . ونتيجة لذلك ، فإن المدرسة مكّنت من إيجاد « حركة إلى أعلى » بين جميع الطبقات في المجتمع الإسلامي وعزّزت فكرة التساوي بين جميع المسلمين وساهمت مساهمة ذات بال في دمج المجتمع الإسلامي بسبب اجتذابها للطلبة من مختلف الخلفيات وتلقينهم أصول العلوم الدينية .

وكما هي الحال اليوم ، فمكانة المعلم وفرص العمل المفتوحة أمامه تقوم بشكل رئيسي على الكتب التي يؤلفها وعلى شهرة مُدرِّسيه . وكذلك كان وضع المناصب المهنيّة الأخرى كمنصب القاضي أو المفتي . وكانت أهمية الحصول على أحسن الأساتذة ، ومن ثم أكثرهم شهرة في العادة ، يدفع بالطلبة إلى التنقّل من مدرسة إلى أخرى ، فكانوا يسافرون بعيداً في العالم الإسلامي ، ونجدهم أحياناً يسافرون من الأندلس إلى الصين. وهذا بدون شك زاد من تقارب المسلمين ومكّنهم من التعرف على آخر القضايا السياسية والفقهية وساهم في الوصول إلى الإجماع فيما يتعلق بمبادىء الإسلام الأساسية . وعلى ذلك ، ينبغي أن لا يُستهان بدور المدرسة في خلق مفهوم « العالم الإسلامي » .

وباختصار ، يمكن القول بأن المدرسة لم تقُم فقط بتعزيز المذهب السنّي ، وبتدريب موظفي الدولة ورجال الدين ، وبمساعدة الحكام على ضمان طاعة طبقة رجال الدين ، بل إنها أيضاً قامت بدور نزل للتجار والحجاج وغيرهم من المسافرين ، كما أنها كانت مقراً للمحاكم الشرعية ، ووفّرت الأعمال والفرص التجارية ، وساهمت في خلق المجتمع الإسلامي ودمجه معاً .

نصوص مترجمة

لويس ماسينيون

الدارس المسيحي للإسلام(1)

بقلم : جوليو باسيتي ساني

Louis Massignon

G.B. Sani(2)

ترجمة : الدكتور سعدون السويح

احتفل في العام الماضي (1983) بالذكرى المئوية لولادة ماسينيون Massignon، ولقد ولد في 25 - 7 - 1883 بمنطقة نوجينت ـ سير ـ مارن Nogent - Sur - Marne ، شمالي باريس . وهو أحد أطفال فرنارد ماسينيون Fernard Massignon (1855 -1922)، وزوجه ماري Marie، والتي كان اسمها عند الولادة هوفين Hovyn . وقد كان والده فناناً نحاتاً ، اتخذ لنفسه اسم بيير روش Pierre Roche . قال عنه ابنه ماسينيون .

« لقد احتفظ والدي بقدر كبير من الإحساس بمباهج الحياة التي لا تعقيد فيها . . تلك الحياة الوثيقة الصلة بالأرض . . لقد فقد إيمانه بالله ، ولكنّه استمر

(1) المقال من مجلة (Handard Islamicus) المجلد الثامن العدد (1) ربيع 1985 ـ الباكستان .

(2)قس فرنسي : درّس علم اللاهوت في مصر وفرنسا وكندا وكان استاذاً زائراً في جامعات نيويورك وإنديانا وادنبرا .

ملاحظة : الحاشية المقترنة بنجمة (*) هي للمترجم ، وما سوى ذلك هو للمؤلف المستشرق .

في الاعتقاد بصدق رؤى مريم العذراء التي تراءت لجان دارك Joan Darc(*) .

كان لويس ماسينيون شاباً لامعاً شديد الذكاء ، وقد أمضى فترة دراسته الثانوية في ثانوية لويس لوجراند (لويس الأكبر) Louis Le Grand في باريس حيث التقى بهنري ماسبرو Henri Maspero ، الذي صار فيها بعد أحد أعلام الدارسين للشرق الأقصى . وأبدى ماسينيون منذ البداية اهتماماً كبيراً بالشرق ولغاته . وبعد تخرجه من المدرسة الثانوية ، شرع في دراسة الأدب الفرنسي والتاريخ وعلم الآثار ، وبدأ في تعلم اللغة السنسكريتية ، وقد حصل على الإجازة الجامعية « الليسانس » سنة 1902 ، وكان موضوع دراسته حول أونوريدورفي Honored'Urfé . وخلال فترة دراسته الجامعية في السوربون Sorbonne ، كان أقرب اصدقائه إليه ابن اخ روناں Renan ، واسمه ارنست بسيكاري Ernest Psichari ، الذي اكتشف من جديد ديانته المسيحية في الصحراء ، تماماً كما حدث لماسينيون .

وفي روين Rouen ، بعد تطوع ماسينون للخدمة العسكرية ، كان رفيقه في حجرته جان ريتشارد بلوك Jean Richard Block الذي كان ما يزال حينئذٍ «يهودياً متحمساً» ، كما يقول ماسينيون ، « في الوقت الذي كنت فيه بعيداً عن صفة المسيحي الجيد » .

وفي باريس ، شرع ماسينيون مجدداً في دراسة اللغة السنسكريتية تحت اشراف سيلفين ليفي Sylvain Levi ، وفي أبريل 1904 سافر إلى المغرب . ثم تحصل على دبلوم في التاريخ والجغرافيا بمعهد الدراسات العليا ، حيث قدّم أطروحة كانت بداية اهتمامه بالدراسات الإسلامية ، وعنوانها « جغرافية المغرب العربي خلال الخمس عشرة سنة الأولى من القرن السادس عشر وفقاً لليون الأفريقي »، Leon L'Africain وقد طبعت في الجزائر سنة 1906 .

وفي نفس المعهد (معهد الدراسات العليا) بقسم الدراسات الدينية ، تحت

(*) جان دارك (1412 — 1431) ذات شهرة واسعة في التاريخ الفرنسي وتعتبر قديسة وبطلة قدسية فرنسية ، وقد بدأت في وقت مبكر تسمع « أصواتاً » للقديسين وتتراءى لها مريم العذراء ، وبعد صراع طويل مع الأنجليز الذين كانوا يخشون تأثيرها على الشعب ، انتهى بها المطاف بأن حكم عليها بالاعدام حرقاً بتهمة الهرطقة سنة 1431.

إشراف المستشرق المشهور هارتوينج ديرنباور Hartwing Derenbour (1844 -1908) ، بدأ ماسينيون دراسته للتصوف الإسلامي ، التي أفضت به فيما بعد إلى البحث في الدين الإسلامي بقدرٍ كبير من التعاطف والاحترام .

وفي كلية فرنسا Collage de France ، درس ماسينيون علم الاجتماع الإسلامي والجغرافيا الاجتماعية الإسلامية تحت إشراف لوشاتولير Le Chatelier ، الذي خلفه ماسينيون في هذه الكلية نفسها بعد عشرين سنة .

وفي الكلية الوطنية للغات الشرقية الحيّة ، نجح ماسينيون في الحصول على دبلوم اللغة العربية الفصحى واللهجات العامية ، وكان ذلك في شهر فبراير 1906 .

وفي أبريل 1905 حضر إلى الجزائر للمشاركة في الملتقى الدولي للمستشرقين حيث عقد أواصر الصداقة مع المستشرق المجري اليهودي الشهير اجناز اسحاق جوداه جولدزيهر Ignaz Isaac Jodah Goldziher (1950 -1921) ، الذي اعتبره ماسينون واحداً من أساتذته ، كما تعرّف أيضاً في نفس الملتقى على القس الكاثوليكي الأسباني ميجيل اسين بلاسيوس Miguel Asin Palacios ، وعلى الأب المسيحي اللبناني لويس شيخو Louis Cheikho .

وفي أكتوبر 1906 ، تم تعيين ماسينيون عضواً في معهد الآثار الشرقية في القاهرة . وقد أرسل نسخة من دراسته حول « ليون الأفريقي وجغرافية المغرب » إلى الناسك المنقطع في الصحراء الأب تشارل دو فوكولد Charles de Foucauld، وقد وعد ذلك الأب الناسك بأنّه سيصلّي من أجل ماسينيون :

« إنني أتقدم إلى الله ، نيابة عنك ، بصلواتي المتواضعة التافهة(*) سائلاً إياه أن يباركك ، ويبارك لك في عملك ، وفي حياتك جميعها » . ويعترف ماسينيون قائلاً : « لقد فقدت إيماني بالله ، لكنني سارعت الى قبول هذه الصلاة من ناسكٍ منقطعٍ يعيش في فقر مدقع . . لكنني سرعان ما نسيت هذه الصلاة . . ففي مصر كان مفترضاً أن تكون مهمتي الأساسية هي التنقيب عن الآثار ، غير أنني كنت

(*) وردت كلمة « تافهة » هنا ترجمة للفظة الانجليزية Unworthy بمعنى « تافه أو لا قيمة له »، ويقصد الناسك طبعاً أنّ صلواته ، أمام مقام الله وعظمته ، ليست ذات قيمة .

كثيراً ما أرتدي ملابس الفلاحين وألقي بنفسي في خضم حياتهم . . . « هؤلاء الناس الذين لا شريعة أو قانون لهم(*) . . كم كانت تساورني رغبة ملحة في أن أفهم الإسلام وأن أقهره مهما كان الثمن » ويحدثنا ماسينيون في مواضع أخرى قائلاً :

« لقد حاولت في مرتين مختلفتين ، باذلاً جهداً شديداً ، أن أفهم وأن أنفذ إلى طريقة الحياة الإسلامية لسكان هذه القرى ، حيث كان المسلمون الحقيقيون يعيشون في تصوري . . لقد حاولت ذلك للمرة الأولى في مصر العليا ، وللمرة الثانية في العراق . . ولقد فشلت محاولتي الأولى للنفاذ الفعلي إلى طريقة حياة المسلمين ، برغم استعدادي اللغوي للتحدي الذي كان يجابهني ، بسبب محاولتي عبثاً أن استمتع بالثقة الكاملة لمن كنت أخالطهم» .

لقد كان ماسينيون مهتماً بالمظاهر الخارجية فقط ، دون أن يطرأ عليه حينئذٍ تحول حقيقي جوهرياً . ولكنه من خلال تفكيره العميق في آراء المتصوفين المسلمين ، وبخاصة الحسين بن منصور الحلّاج ، بدأ يعد نفسه لاكتشاف الضياء الباطني للإسلام . وإثر عودته إلى باريس في صيف 1907 ، أوكلت إليه مهمة أثرية في بلاد العراق (ما بين النهرين) .

حلول ماسينيون ضيفاً على عائلة الألوسي :

لقد كلّف وزير التعليم العام العراقي ماسينيون بمهمة القيام بحفريات أثرية في الصحراء للتنقيب عن بقايا القلعة الملكية في « الأخيضر » . وكان هذا الإكتشاف من أهم اكتشافات ماسينيون . وقد كتب من بغداد إلى صديقه ماسبيرو Maspero الذي كان في هانوي قائلاً : « لقد وجدت هنا الجذور العربية ، لأنني وجدت أشخاصاً يتفقون معي في الأفكار . . إنهم أناس جدُّ لطفاء وعلى حظ كبير من العلم والثقافة . . . وإنني استطيع التحدث معهم عندما أرغب في الخروج من عزلتي الداخلية إن العيش معهم يجعلني بمنأى عن العيش مع المستعمرين الأوروبيين . وإنني اشتغل بجدٍ وحماس فقد وجدت كثيراً من الأعمال غير المنشورة وهي على درجة عالية من الأهمية» .

(*) في عبارة النص الانجليزي ، وردت كلمة قانون معرّفه The Law» ، وربما قصد ماسينيون أنّ هؤلاء الفلاحين المصريين المسلمين لم تكن تحكمهم الشريعة المسيحية (القانون المسيحي) ؟

لقد استضافته عائلة الألوسي وعاملته كأحد أقاربها . وكانوا حقاً « أناساً جدّ لطفاء وعلى حظ كبير من العلم والثقافة » . وقد شرع الحاج علي الألوسي من تلقاء نفسه في مساعدة الشاب الفرنسي (ماسينيون). وبدأ معه دراسة القرآن الكريم ، وعرّفه بالمحيط التاريخي الذي كان يعيش فيه الحجّاج(*).

أما أخوه محمود شكري الألوسي فقد كان قاضياً شرعياً عظيماً ، وكان ماسينيون ينعته بأنه « أستاذه » ، ولقد كان محمود شكري الألوسي سلفياً مقتنعاً بنمط تفكيره ، وخبيراً ممتازاً بجميع المدارس الفقهية الإسلامية . وكان الأخوان كلاهما سنيين متزمتين ، ولهذا السبب كانا ينظران بعين الريبة إلى التصوف الإسلامي وبخاصة فيما يتصل بالمتصوف ابن منصور الحلاّج الذي قضت محكمة « سنيّة » بزندقته وأدانته بذلك الجرم . وبرغم ذلك ، فإنّ الأخوين الألوسيين كانا سعيدين بمد يد العون لذلك الدارس الشاب الذي كان تواقاً ومتحمساً للاغتراف من المعرفة الإسلامية .

ولقد ظلّ ماسينيون واضعاً دوماً نصب عينيه المبدأ الذي علّمه إياه أستاذه ديرنبور Darenbour إبّان تتلمذه عليه في باريس :

« عندما تدرس نصاً (كتاباً) وأنت تدرك أنّ هذا النص يعتبر مقدساً عند بعض الناس ، فإنّ عليك أن تدرسه مستشعراً قداسته » . وقد طبق مساينيون هذا المبدأ في دراسته للقرآن الكريم ، وهو الكتاب المقدّس لدى ملايين المسلمين . وحذا حذو أصدقائه (المسلمين) في قراءة القرآن وتدبر معانيه ، ويحدثنا ماسينيون عن تجربته هذه قائلاً : « إنني بصفتي ضيفاً على العرب فقد وجدت ذات يوم في لغتهم الحقيقية المنشودة التي يمكن تبليغها من خلال المشاركة في نمط تفكيرهم متمثلاً في مظهره اللغوي».

إنَّ الإحساس الديني لآل الألوسي تسرّب شيئاً فشيئاً إلى فكر ماسينيون وعقله . لقد كانت تلك الفترة بمثابة الإعداد الروحي له لتقبل المسيحية . فهنا ، في بغداد وهو يعيش مع عائلة الألوسي، ومن خلال مناقشاته الدينية معهم ، اكتشف الطبيعة المقدسة للغة العربية . ولقد كتب فيما بعد : « إنَّ اللغة

(*) لقد ورد الإسم في النص الانجليزي هكذا Al — Hajjaj. غير أنّ ماسينيون ، كما هو معروف ، كان مهتماً بالمتصوف المشهور الحلاّج ربما كان ورود اسم الحجاج خطأً مطبعياً؟

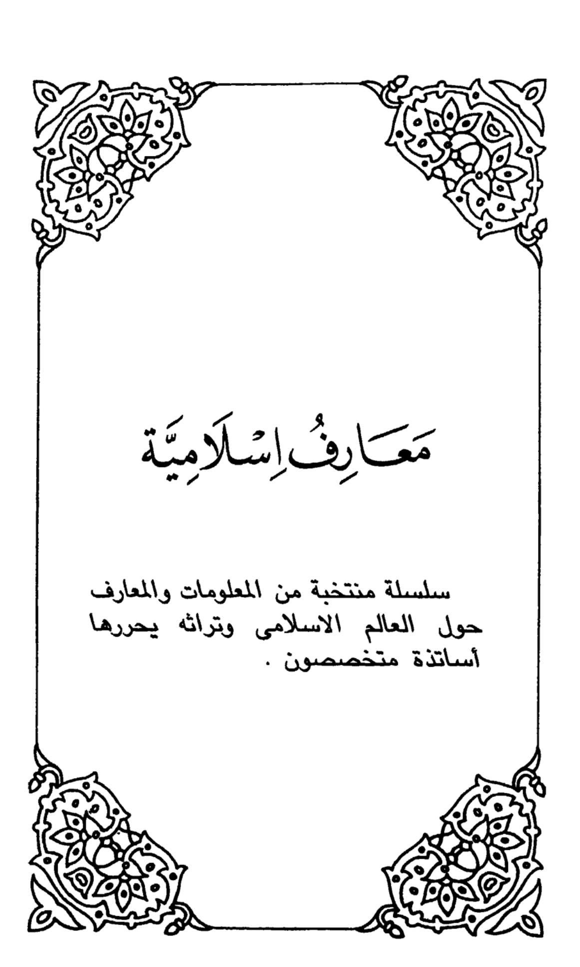
العربية هي لغة العدالة ، تتمثل فيها الصرامة التشريعية ، وهي أيضاً تعبير عن التسامي . . وتفضي بنا إلى الشهادة العميقة . . العميقة جداً . . المتمثلة في دموع السيدة هاجر (زوج سيدنا إبراهيم) وهي الدموع الأولى في الإنجيل».

وقد أشار الأستاذ ارنالديز Arnaldez إلى أنَّ تحول ماسينيون إلى الإيمان لم يكن عن طريق البحوث اللاهوتية (الثيولوجية) في اللغتين الاغريقية أو اللاتينية ، وإنّما تمّ عن طريق اللغة العربية كما يعترف ماسينيون نفسه : إنَّ العرب ، باعتبارهم وحدهم السلالة الباقية من إسماعيل ، لا يملكون طريقة أو وسيلة إلى معرفة الحقيقة الإلّهية إلا من خلال لغتهم . ولهذا السبب فإنّهم يحبونها حباً جماً . وإنني أيضاً أحبها لأنها أعادتني إلى المسيح»! .

ويعقب الاستاذ ارنالديز على هذه الشهادة قائلاً : « إنَّ هذه الشهادة أو هذا الأعتراف ، على درجة عالية من الأهمية ، بيد أنَّ الأمر بحاجة إلى تمحيص إذ كيف أعادت اللغة العربية ماسينيون إلى المسيح أو المسيحية ، ولم تفضِ بـه إلى الإسلام ، رغم أنّه كان يبحث ويتأمل في هذه اللغة ومن خلالها فقط» .

لقد ظلَّ ماسينيون إلى الأبد محتفظاً بشعور عميق بالعرفان لهذه الأخوة والحفاوة « الإبراهيمية(*)» كما دعاها ، وهو يقول : « لقد كنت أشعر بالأمان في أرض الإسلام ، متمتعاً بحق « الإجارة » الذي مارسه المسلمون المستضيفون لي بكل شهامة زغم إدراكهم بأنني على غير دينهم».

(*) يستعمل ماسينيون لفظ « إبراهيمية » هنا نسبة إلى سيدنا إبراهيم عليه السلام الذي هو جدّ العرب .



مَعَارِفُ إِسْلَامِيَّة

سلسلة منتخبة من المعلومات والمعارف حول العالم الاسلامى وتراثه يحررها أساتذة متخصصون .



أتباع

عبد الحميد الهرامة

تبعه في اللغة : مشى خلفه ، والإتْباع في الكلام أن ترد كلمتان متجانستان فيما يشبه المثل ، كقولهم « حَسَنْ بَسَنْ » و« الإتباع والإتِّباع كالتَّبع والتباع الولاء ». واكتفى صاحب « معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب » بالمعنى الثاني ، فقال : « هو في اللغة أن يتفق لفظان متتاليان في الوزن والروى بقصد تقوية الكلام » ومعه أمثلتها فيه « حياك الله وبياك ». ووردت المادة في المعجم الأدبي لجبور عبد النور بالمعنى نفسه .

أما الاتباع في استعمالات الفقهاء الأصوليين فلا يخرج عن المعنى اللغوي الأول ، ومن أمثلة تعريفاتهم له قول الآمدي « اتباع القول هو امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول ، والإتباع في الفعل هو التأسي بعينه ».

وعلى الرغم من محاولة ابن القيم إقامة فرق دقيق بين الاتباع والتقليد فإن معظم الأصوليين يذهبون إلى اشتراكهما في المعنى نفسه ، أي الأخذ عن الآخرين بدون حجة ملزمة ، غير أن لهم في جواز التقليد من عدمه آراءً تفصيلية تراجع في مظانها .

أما الاتباعية فهي مصطلح أطلقته بعض المعاجم على الكلاسيكية (Classicism) وهي مذهب الأدباء المتأثرين بقواعد الأدب الإغريقي والروماني القديم ، وعرفها بعضهم « باتباع المعايير التقليدية كالبساطة والإعتدال وتناسب

الأجزاء المعترف بها في كل زمان ومكان » وبذلك تكون أعم من معناها الأول .

المصادر والمراجع

1 ـ الإحكام في أصول الأحكام للآمدي . مطبعة المعارف.
2 ـ الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم مطبعة السعادة
3 ـ المستصفى للغزالي مطبعة بولاق.
4 ـ موسوعة الفقه الإسلامي المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية .
5 ـ معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب .
6 ـ المعجم الأدبي لجبور عبد النور.
7 ـ القاموس المحيط للفيروز آبادي ، مطبعة الحلبي .
8 ـ The OXFORD English - Arabic Dictionary of current usage.



إتّحاد

الصديق يعقوب

الاتحاد هو صيرورة أو « تصيير الذاتين واحدة . ولا يكون إلا في العدد من الإثنين فصاعداً»[1].

ومما يتصل بهذا المعنى تعريف الاتحاد بأنه « امتزاج الشيئين واختلاطهما حتى يصيرا شيئاً واحداً لاتصال نهايات الاتحاد»[2].

وللاتحاد لدى المناطقة مسميات وأسماء « فالاتحاد في الجنس يسمى مجانسة وفي النوع مماثلة ، وفي الخاصة مشاكلة ، وفي الكيف مشابهة ، وفي الكم مساواة ، وفي الأطراف مطابقة ، وفي الإضافة مناسبة ، وفي وضع الأجزاء موازنة»[3].

ويقرب من هذا المعنى لمصطلح الاتحاد معنى مصطلح آخر هو « الحلول السّرياني » الذي يعني اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد في الورد فيسمى الساري حالاً والمسرى فيه محلاً»[4].

وقد يطلق الاتحاد على « امتزاج شيئين أو أكثر في كل متصل الأجزاء ومنه اتحاد النفس والبدن»[5].

---

(1)تعريفات الجرجاني

(2)المصدر السابق.

(3)المصدر السابق

(4)المصدر السابق.

(5) المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية القاهرة.

والاتحاد بين الأشياء يكون على درجات « أدناها درجة الاشتراك البسيط في أمور عرضية ، وأعلاها درجة الاتحاد الصوفي . والمقصود بالاتحاد : أن يكون بين الشيئين علاقة فيشتركان فيها مع احتفاظ كل منهما بهويته . مثال ذلك الاتحاد بطريق التركيب وهو : أن ينضم شيء إلى آخر فيحصل فيهما شيء ثالث . وفي رسالة الحدود لابن سينا الاتحاد هو : حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع أجسام كثيرة .

وقد يطلق الاتحاد عند المناطقة على :

1 ـ أشتراك الأشياء في محمول واحد.

2 ـ اشتراك المحمولات في موضوع واحد.

3 ـ اجتماع المحمول والموضوع في ذات واحدة.

4 ـ اجتماع أجسام كثيرة»[6].

وقد أورد صاحب التعريفات معنى طريفاً للاتحاد يحتاج إلى تأمل ونظر قال : « وقيل : الاتحاد هو : القول من غير روية وفكر »[7].

ومن بين موضوعات ومصطلحات الفكر الإسلامي أكثر ما يرد مصطلح « الاتحاد » هذا في التصوف وفي نزعات التصوف الفلسفي الاشراقي منه على الخصوص . والباحث عن مدلول هذا المصطلح لا يكاد يجد تحديداً دقيقاً لمدلوله في نصوص الفلاسفة الاشراقيين أنفسهم فهؤلاء يعتبرون ألفاظ اللغة عاجزة عن ملاحقة المواجيد وإنما اضطروا إلى استعمالها من أجل تقريب معاني أحوالهم ومقاماتهم الخاصة إلى العامة . من أجل ذلك اشتهر بين الصوفية وعند دارسيهم أن للتصوف لغة خاصة ملؤها رموز وإشارات لا يفقهها إلا العارفون .

وخير ما نلج به عالم الرموز والإشارات لدى المتصوفة للتعرف على مدلول الاتحاد لديهم هو ما أورده صاحب التعريفات من معاني هذا المصطلح قال : « الاتحاد هو : شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل موجود بالحق فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجوداً به معدوماً بنفسه لا من حيث إن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال»[8].

---

(6) المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا.

(7) تعريفات الجرجاني.

(8) المصدر نفسه.

وتعريف مصطلح « الاتحاد » على هذا الوجه يمهد لهذا المصطلح لدى الصوفية ولا يفصح عن حقيقته لديهم كما تفصح عنها نصوص وأقوال منسوبة لبعضهم .

وضمن المصطلحات التي أوردها ابن عربي في الفتوحات يرد مصطلح « الاتحاد » ولكن ابن عربي لا يفسره تفسيراً صوفياً . إنه يقول : « الاتحاد » تعبير ذاتين واحدة ولا يكون إلا في العدد وهو محال»[9] وربما استعاض ابن عربي عن إيراد المعنى الصوفي لمصطلح « الاتحاد » بإيراد معنى مصطلحين آخرين قال : « الجمع إشارة إلى حق بلا خلق . جمع الجمع الاستهلاك بالكلية في الله»[10].

ويمكن اعتبار « الاتحاد » مصطلحاً وفكرة في تاريخ التصوف الإسلامي إحدى حلقات التطور في هذا اللون من الرياضة الروحية ذات النزعة العرفانية المتطرفة إنه حلقة وسط بين الحلول ووحدة الشهود ووحدة الوجود .

ومع أن مصطلح « الاتحاد » أضحى مصطلحاً عاماً في التصوف الإسلامي إلا أنه ارتبط بدءاً وتطوراً بالصوفي الإشراقي الحسين بن منصور الحلاج المتوفى عام 309هـ مع وضعنا في الاعتبار التمهيدات التي قام بها الجنيد « ت 298هـ» والإضافات التي ألحقها الشهاب السهروردي «ت 587 هـ». فهذا الصوفي المتطرف « الحلاج » هو الذي تبنى هذه الفكرة الطريفة ، وأجهد قلمه من أجل أن يمكن لها لدى الخاصة والعامة لكن العقبة التي واجهته ولم يمكنه التغلب عليها في عمله الفكري ودعواه العرفانية هذه العقبة هي مناقضة هذه الفكرة «الاتحاد» كما روج لها الصوفية لحقيقة عقيدة التوحيد بمفهومها القرآني الجلي ؛ فهذه العقيدة كلما وردت في نص قرآني تستلزم طرفين هما : الله الخالق ، والإنسان المخلوق تربط بينهما بمقتضى البراهين والدلائل علاقة هي إيمان الإنسان المخلوق بالله الواحد الخالق . وثنائية الوجود هذه بما بين طرفيها من فروق لها من براهين الكون ودلائل الفكر ما يتلاشى معه كل ما يناقضها . ومن مناقضاتها هذه النزعات من حلول ووحدة وجود واتحاد موهوم . وأصحاب هذه النزعات لم تفتهم هذه الحقيقة فكانت لهم بحوث ودراسات عن التوحيد ولكن بمنهج التصوف وإشاراته لا بمفهوم القرآن ودلالاته.

---

(9) المصطلحات الصوفية الواردة في كتاب الفتوحات المكية لابن عربي .

(10) المصدر السابق .

لقد ترددت كلمة « التوحيد » كثيراً في أقوال الحلاج ولكن مفرغة من معناها أو بمعنى يقربها من « الاتحاد » الصوفي . وضمن قائمة مؤلفات الحلاج التي تربو على الأربعين نجد كتاباً بعنوان : التوحيد ، وآخر بعنوان : العدل والتوحيد. وهو يخص سورة الإخلاص بمؤلف يفسر فيه هذه السورة .

ولكي نلم بفكرة « الاتحاد » الصوفي باعتبارها نهاية المطاف لهذا الاتجاه الإشراقي الغالي نشير إلى أن من المسلمات في التصوف أن تصفية النفس هي المدخل اللازم إلى عالم الصوفية الغريب فهذه التصفية هي التي تهيء النفس للاتحاد مع الحقيقة الإلهية كما يزعم أصحاب هذا الاتجاه من المتصوفة .

وإذا كان التصوف مقامات وأحوالا فإن المقامات إنما تكون بالكسب والمجاهدة أما الأحوال فإنها منة وعطاء .

وفي تسلسل الأحوال نجد حال « المحبة » التي تعتبر عندهم أساس الاتحاد بالله تعالى.

وإذا كان هناك من الباحثين من يصنف التصوف الإسلامي في اتجاهين أحدهما عرفاني إشراقي ، والآخر شعبي اتخذ شكلاً ملموساً يتمثل في الطرق الصوفية[11] فإن الحلاج صاحب فكرة « الاتحاد » وشيعته قد ساروا في الاتجاه الأول إلى أبعد مدى حتى تجاوزا مدلولات نصوص النقل وما يمكن أن تحتمله من معاني وتأويلات بعيدة وغريبة . وفي هذا الجو الإشراقي أو الاتجاه العرفاني كان البحث في علاقة المخلوقات بخالقها وفي تركيب العالم وحلول الإله في نفس الصوفي أو الوحدة بين « الأنا » الإنساني و« الأنا » الإلهي .

ويلاحظ أن فكرة الاتحاد الحلاجية هذه تكشف عن خلط عجيب ومزج غريب بين عقائد دينية متباينة ومذاهب فلسفية متضاربة ونزعات صوفية شرقية وغربية وهذا ما تجمع عليه الدراسات أو تكاد . ويبدو أن أظهر هذه المؤثرات تأثيراً في ظهور فكرة الاتحاد العقيدة النصرانية الشائعة ومباحث اللاهوت المسيحي : فقضية الأقاليم واتحادها من القضايا التي عني بها اللاهوت المسيحي وشغلت حيزاً في دراسات المسيحيين وأظهر ما كان ذلك بعد بعثة محمد ﷺ ونزول القرآن وظهور الدعوة الإسلامية. .

---

(11)ص 246 من كتاب تراث الإسلام القسم الثاني .

ومهما يكن من أمر فكرة أو خاطرة الاتحاد هذه لدى الحلاج وشيعته من غلاة « المتصوفة فإنها منضومة في مسلك هذه الأفكار والمذاهب والنزعات المتطرفة التي تحمل عامل هدمها ، والتي لا تكاد تظهر حتى تختفي .

وإذ ظن بعض المناهضين لعقيدة التوحيد بوحي من مسلمات عقدية مخالفة أن فكرة الاتحاد لدى بعض المتصوفة قد ألقت ظلالاً من الشك حول مفهوم التوحيد فقد كان من متممات ذلك أن يجيء هؤلاء ليحيوا ذكرى الحلاج من جديد . وكان هذا الإشراقي وتراثه بحثاً وتحقيقاً ودراسة وترجمة ونشراً من نصيب المستشرق الفرنسي لوماسنيون . دراسات أكاديمية وبحوث مستقلة ومقالات في الموسوعات والدوريات . وكتب هذا المستشرق عن : الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام . وعن تطوره الروحي وعن تصوره لرسالته وعن الأسانيد الحلاجية . وعن المدارس الكلامية والحلاج . وعن أسطورة الحلاج الشعبية . وكتب فيما كتب عن « المراحل البطيئة الصعبة لإدماج هذا الرجل - الحلاج - الموله بعشق الواحد في داخل الشعور الديني للأمة الإسلامية . . ولم يكن ماسنيون محقاً فيما قال إذ الواقع أنه لم يكن في شعور هذه الأمة في أي فترة من تاريخها - حتى في حياة الحلاج - شيء من ظن هذا المستشرق . وكتب بدون سند .

وباعتبار ما قد تحدثه فكرة أو فرية الاتحاد الصوفية هذه من أثر سيء في عقائد العامة فقد جرد نفر من أعلام الفكر الإسلامي أقلامهم لدحضها وردها دفاعاً عن عقيدة التوحيد : فأبو نعيم الأصبهاني في كتابه : حلية الأولياء يتناول معتقدات الصوفية ومنها وحدة الوجود والحلول والاتحاد بالنقد والمعارضة، وابن الجوزي يجرد قلمه فتشتد وطأته على هذا اللون من التصوف الغالي[14]، وعبد القاهر البغدادي يسرد بعض الأقاويل المنسوبة إلى صاحب نحلة الاتحاد[15]، وابن حزم صاحب الفصل يعد مجموعة من المذاهب والطوائف الغالية التي تدعي الإسلام وليست منه في شيء . ويذكر من هؤلاء « من قال بحلول الباري تعالى في أجسام خلقه كالحلاج »[16] .

---

(12)ص 247 المصدر السابق .
(13)ص 84 شخصيات قلقة .
(14) ص 131 الكتاب التذكاري .
(15) 246 الفرق بين الفرق للبغدادي .
(16) 2 /114 الفصل لابن حزم .

وللشيخ ابن تيمية رسالة في الرد على الغلاة من المتصوفة رد فيها على المتمذهبين بوحدة الوجود ، والقائلين بالحلول والاتحاد . نشر هذه الرسالة صاحب المنار ضمن مجموعة رسائل ابن تيمية[17] .

وللعلامة برهان الدين البقاعي رسالة بعنوان : تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد وقد نشر هذه الرسالة محققه الاستاذ عبد الرحمن الوكيل بمطبعة السنة المحمدية[18] .

ولابن طولون رسالة عنوانها : تحذير العباد من الحلول والاتحاد أشار إليها الأستاذ عباس الغزاوي في بحثه عن ابن عربي وغلاة التصوف ويظهر من عبارة الباحث أن هذه الرسالة ما زالت مخطوطة[19] .

وللعلامة فخر الدين الرازي رد على الذين يقولون بالاتحاد المنافي للعقيدة الإسلامية في التوحيد وذلك ضمن كتاب : المسائل الخمسون[20] .

وحجة الإسلام أبو حامد الغزالي عارض هذه النزعات المتطرفة في التصوف ومنها نزعة الاتحاد والحلول ، وعارض ذلك وقاومه بكل حجة ودليل فأعلن أنه لا يليق بصاحب الكشف والمشاهدة أن يقول بما يتعارض مع العقيدة الإسلامية عقيدة التوحيد الخالص التي تفرق بين العبد والرب وتؤكد أن الرب رب والعبد عبد [21] .

ومع أن الجنيد من كبار الصوفية وله نزعة إشراقية وكانت له شطحات إلا أنه . . كان يستنكر تطرف الحلاج»[22] .

(17) 131 الكتاب التذكاري

(18) 131 الكتاب التذكاري

(19) 131 الكتاب التذكاري .

(20) 146 مدخل إلى التصوف الإسلامي أبو الوفا التفتازاني .

(21) 75 من كتاب الدكتور إبراهيم هلال : التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة .

(22) 75/4 تاريخ الأدب العربي بروكلمان.

المراجع

1ـ أبـو الحسن الجـرجـاني : التعـريفـات . طبعـة مصـطفى الحلبي . القـاهــرة . 1357هـ .

2 ـ محي الـدين ابن عربي : المصـطلحات الصـوفية الـواردة في كتـاب الفتـوحـات المكية . طبع بذيل التعريفات للجرجاني .

3 ـ عبد القاهر البغدادي : الفـرق بين الفـرق . منشورات دار الآفـاق الجديـدة . بيروت 1400هـ .

4 ـ أبو محمد علي بن أحمد بن حـزم :الفصـل في الملل والأهـواء والنحل . المـطبعة الأدبية بمصر 1317 هـ .

5 ـ كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربي . الجزء الرابع من الترجمة العربية . دار المعارف القاهرة 1977 .

6 ـ فؤاد سيزكين : تاريخ التراث العربي . الجزء الثاني من الترجمة العـربية . الهيئـة المصرية العامة للكتاب 1979 .

7 ـ لويس غردية وجورج قنـواني : فلسفة الفكـر الديني بـين المسيحية والإسـلام . الجزء الأول من الترجمة العربية . بيروت ط 1978/2.

8 ـ الدكتور محمد علي أبـو ريان : أصـول الفلسفة الإشـراقية عنـد شهـاب الـدين السهروردي . القاهرة . مكتبة الانجلو 1959 .

9 ـ شخصيات قلقة في الإسلام ، دراسات استشـراقية جمـع وترجمـة الدكتـور عبد الرحمن بدوي ، القاهرة 1964.

10 ـ الدكتور محمد غلاب : المعرفة عند مفكري المسلمين . القاهرة 1966.



التحرير

أتابك أو أطابك كما ترد في بعض المصادر (أبو الفداء 2/ 98) ـ لفظ تركي مركب من كلمتين هما « آتا و» وتعني أب ، و « بك » وتعني أمير . وهكذا فإن معناها الوالد الأمير أو أمير أب أو أبو الأمراء (القلقشندي 4/ 18) .

وأتابك في الاصطلاح لقب يطلق على موظف كبير لدى السلاجقة تسند إليه مهمة تربية الأمير الصغير . وأول إشارة إلى هذا اللقب في التاريخ الاسلامي اقترنت مع ظهور السلاجقة وبلوغهم ذروة قوتهم ، ولقب به وزير السلاجقة نظام الملك عندما فوضه السلطان ملكشاه بتدبير أمور الدولة مخاطباً إياه :

« قد رددت الأمور كلها كبيرها وصغيرها إليك ، فأنت الوالد وحلف له . . . وخلع عليه ولقبه ألقاباً من جملتها أتابك ومعناه الأمير الوالد . . . » (ابن الأثير 10/ 80) .

والأكيد أن هذا اللقب أو الوظيفة لم يأخذ به السلاجقة إثر سيطرتهم على الأمور السياسية والعسكرية في الدولة العباسية بل عرفوه وهم في موطنهم في أواسط آسيا إذ أننا نجد لدى المجتمعات التركية في أواسط آسيا لقب « آتا » ويطلق على من يتولى تربية الأمير الصغير ، على أن النظام السلجوقي الاقطاعي هو الذي أشاع وظيفة الأتابك ومهد بذلك لظهور الأتابيكات التي أصبحت من مفاهيم الحكم السلجوقي .

والأتابك يؤخذ عادة من القادة العسكريين البارزين الذين كانوا في الأصل أرقاء أو مماليك وكان يأتي بهم السلاجقة من بلاد القفجاق شمالي البحر الأسود ويخضعونهم لتربية صارمة متأثرة بالقواعد التي اتبعها السامانيون في تربية المماليك ونتيجة للمناصب التي يتولونها في الجيش أو البلاط كان يترسخ نفوذهم ويحوزون على ثقة السلطان ، وكانت توكل إليهم مهمة تربية أبناء السلطان عندما يخصهم باقطاعات وهم صغيرو السن.

إن مهمة الأتابك تتمثل في تربية الأمير ورعاية مصلحته وخدمته باعتباره سيده وعندما يشب الأمير ويصبح قادراً على مزاولة مهامه في إمارته أو إقطاعه إما أن ينقلب الأتابك إلى مستشار لدى الأمير يسمع رأيه ، أو يغدو على درجة من القوة بحيث ينقلب الأمير أداة طيعة في يده ، أو يتزوج الأتابك أم الأمير عندما تترمل ويزداد بذلك نفوذه .

ووظيفة أتابك بما توفره لصاحبها من فرص فرض النفوذ ، ازدادت أهميته في الدولة السلجوقية التي أخذت تضعف بعد وفاة ملكشاه في 1192/485 . وأصبح هؤلاء الأتابكة الذين ظهروا إلى جانب كل أمير سلجوقي شاب بعد منحه إقطاعاً على درجة من القوة بحيث استطاعوا أن يسيطروا على مقاليد الأمور سيطرة فعلية ويقتسموا الدولة السلجوقية فيما بينهم . . ونتيجة لذلك استطاعوا تأسيس دويلات عرفت باسم أتابكية وكانوا يحكمون هذه الدول حكماً وراثياً استمر في بعضها أكثر من قرن من الزمن واتخذ بعضهم لقب الملك وضرب السكة باسمه واتخذ بعضهم لقب « الأتابك الأعظم » كما هو الحال لدى إيلدكز في أذربيجان أو لقب « شاه » كما هو الحال في خوارزم .وكان لهؤلاء الأتابكة صلاحيات واسعة في الإطارين العسكري والسياسي وتولى بعضهم الدفاع عن مناطق الثغور ومجابهة الأخطار الطارئة . وهذا ما يتمثل بخاصة في أتابكية دمشق وأتابكية الموصل وفي الدور الذي قامتا به في مقاومة الاحتلال الصليبي وعلى وجه الخصوص أتابكية الموصل إذ تمكن الأتابك عماد الدين زنكي وخلفاؤه من وضع القاعدة التي بنيت عليها ردة الفعل العربية الاسلامية ضد الغزو الصليبي وذلك بالجهاد المستمر وتوحيد الجبهة العربية الاسلامية ووضع الأسس المادية والمعنوية للقضاء على الصليبيين .

إن الأتابكيات التي جرى تأسيسها خلال القرنين الخامس والسادس عديدة ونورد أهمها حسب تواريخ تأسيسها :

1 ـ أتابكية خوارزم 490 -628 .
2 ـ أتابكية دمشق 497 -549 .
3 ـ أتابكية الموصل521 -631 .
4 ـ أتابكية أذربيجان 531 —632 .
5 ـ أتابكية فارس 543 -686 .

واستمرت وظيفة أتابك لدى الأيوبين والمماليك ، وغيرها تتخذ لدى المماليك اسم أتابك العساكر ويقول القلقشندي إنه أكبر الأمراء المقدمين بعد النائب الكافل وليس له وظيفة ترجع إلى أمر ونهي وغايته رفعة المحل وعلو المقام .

المصادر

ابن الأثير : التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية ـ تحقيق عبد القادر طليمات القاهرة 1963 .

ابن الأثير : الكامل في التاريخ ـ بيروت 1966 .

ابن القلانسي : ذيل تاريخ ، دمشق ـ بيروت 1908 .

أبو الفداء : المختصر في أخبار البشر ـ القاهرة .

البنداري : الفتح بن علي بن محمد ـ مختصر تواريخ آل سلجوق ـ ليدن 1889 .

الراوندي : راحة الصدور وآية السرور ـ القاهرة ، 1960

القلقشندي : صبح الأعشى في صناعة الانشاء ـ القاهرة ، دار الكتب المصرية .

الحسيني صدر الدين : أخبار الدولة السلجوقية ـ نشر محمد اقبال ، لاهور 1933 .

نظام الملك : سياست تامه ، طهران .

اسماعيل أحمد علي : تاريخ السلاجقة في بلاد الشام ـ دمشق 1983 .

اقبال ، عباس : الوزارة في عهد السلاجقة ـ ترجمة أحمد كمال حلمي ، الكويت 1980 .

الباشا . . حسن : الألقاب الاسلامية ـ القاهرة 1957 .

الجميلي ، رشيد : دولة الأتابكة في الموصل ـ بيروت 1970 .
حسنين، عبد المنعم : سلاجقة ايران والعراق ـ القاهرة 1959
حلمي ، أحمد كمال الدين: السلاجقة في التاريخ والحضارة ـ الكويت 1975 حمدي ،
حافظ: الشرق الإسلامي قبيل الغزو المغولي ـ القاهرة.

Encyclpaedia of Islam (EI^2 I, 731- 732).

Islam Ansiklopedisi. Istanbul 1965. I, 711- 718.



الدكتور عماد حاتم

اتجاه ، من فعل « اتجه » ، وجاءَ في اللسان « اتجه له رأي أي سنح وهو افتعل ، صارت الواو ياء لكسرة ما قبلها ، وأبدلت منها التاء وأدغمت » واتخذت الكلمة معنى اصطلاحياً في العصر الحاضر فصارت تعني التيار العام الذي تتجه فيه الأفكار والأذهان والأذواق في وجهة أو مسار معين تجمعها ملامح محدَّدة ومشتركة خلال مرحلة من مراحل التاريخ . ومصطلح « اتجاه » كثير التردد في الدراسات العلمية الحديثة يزيد من انتشاره تطلع الانسان نحو المزيد من البحث والمعرفة وحركة الفكر الانساني نفسها . فالاتجاه الفكري يتعرض عادة لظروف معينة تحرفه عن مساره وتسير به باتجاه او اتجاهات جديدة تكتسب مع الزمن ملامحها ومكوناتها الخاصة وقد تنفرط عنها اتجاهات جديدة وهكذا ؛ إلا أننا نبقى في العادة امام اتجاهين رئيسين ـ الكلاسيكي والجديد . ويحمل الاتجاه الكلاسيكي (من كلمة لاتينية تعني ما ينسب إلى الطراز الأول) معنيين ـ أحدهما التقليدي والاميل إلى التراث القديم والآخر ـ كل ما هو أصيل وجيد وثابت الجدارة . وبهذا المعنى يضم الاتجاه الكلاسيكي في الأدب العربي كلاً من المتنبي والمعري وطه حسين أيضاً . . .

أما الاتجاهات الأدبية في العصر الحديث فعادةً ما يجري الحديث عنها . في منظور إحصائي فنسمع باتجاه الرومانسية والواقعية والبرناسية والسوريالية والطبيعية والرمزية والسينتيمنتالية والتكعيبية والوجودية والمستقبلية وغيرها من الاتجاهات التي يكاد الباحث أن يضيع في محاولة وضع الحدود فيما بينها ، إلا أن بالامكان أن

نتوصل إلى التعريف المنشود إذا ما حددنا الاتجاه الأدبي برؤية الأديب إلى العالم ، فبعض الأدباء يغلّب العنصر الذاتي في الأدب (وفي الفنون الأخرى) ويحاول تصوير العالم من خلال ذاته وبعضهم يغلّب العنصر الموضوعي فيحاول أن « يحتجب » شخصياً ليظهر بدلاً منه الواقع الموضوعي فيفرض نفسه أمام القارىء . وهكذا يقوم الاتجاه الأول ـ وهو « الرومانسية » (جاءت من الكلمة الفرنسية « رومان » وتعني الرواية لأن أدب هذا الاتجاه أقرب إلى ما في بطون الكتب والروايات منه إلى ما في الواقع) على أساس رفض الأديب للعالم لأسباب سياسية أو اجتماعية أو نفسية واستبدال الواقع بمثل أعلى ينطلق من ذات الأديب ولهذا نجد من الرومانسيين من اتجه إلى الحديث عن المشاعر الفردية والآلام الانسانية ومنهم من اتجه إلى الطبيعة أو إلى حياة الانسان البدائي العفوية في الغابات ومنهم من هاجر إلى الماضي أو اندفع إلى الثورة وقرر استبدال العالم بعالم أفضل منه . وهكذا اتفق الرومانسيون على رفض الواقع وفرض كل منهم مثله الأعلى وامتدت ثورتهم إلى عالم الصيغ الأدبية وادخلوا كثيراً من التطوير في عالم اللغة أيضاً وبالغ بعض الرومانسيين في تمردهم على الواقع المحيط فصاغوا اتجاهات جديدة منها الرمزية والسنتيمنتالية (العاطفية) والتكعيبية والوجودية واتجاه الفن للفن (البرناسية) وهي في نهاية المطاف صور من هذا الاتجاه الذاتي المفرط في الذاتية . أما الواقعية فهي اتجاه آخر يعتمد على عرض الواقع من خلال النماذج المختلفة المتلونة التي يراها الأديب جديرة بعرض الصورة الكاملة عن هذا الواقع . والواقعية بهذا المعنى ليست التصوير الفوتوغرافي (وبالتالي السطحي) بل تلمّس النسخ الداخلية التي تسيّر هذا الواقع واستقراء قوانينه العامة لأن الواقعية هي الصدق مع القوانين العامة للحياة وليس مع حادثة مفردة من حوادثها فهي بهذا المعنى ـ عرض النموذجي الجوهري لا العرضي الظاهري والكتابة عن الحياة من خلال قوانينها لا من خلال احداثها العابرة . والنموذج الذي يتناوله الكاتب لا بد وأن يستوفي شروط التفرد ويشتمل الملامح الفردية التي تحدد شخصيته الواحدة وتربطه بزمانه ومكانه وبيئته المحلية إلا أنه يجب ان يكون في الوقت نفسه تعبيراً عن أمور أوسع من هذه الحدود الفردية ولهذا شبه بعضهم النموذج الواقعي بـ « القانون » بالنسبة للعالم ، والذي لا يعبّر عن ذاته فحسب بل وعن فعالية عناصره في حالات كثيرة مكرورة . وقد استطاعت الواقعية (وخاصة في الرواية والمسرح) أن تكشف ارتباط الانسان بالظروف الاجتماعية وتجاوزت القوالب التي كانت قد فرضتها التقاليد الأدبية

السابقة ووسّعت نوعيات الأبطال وفتحت أبواب الأدب للفئات الاجتماعية من البسطاء والفقراء ممن أهملهم الأدب قروناً طويلة ، وهذا ما فرض على الأديب أن يكون قادراً على استبطان شخصيات الآخرين ولم تعد براعته مقصورة على التعبير عن مشاعره الذاتية . أما الاتجاهات التي انفرطت عن الواقعية فيمكن أن نسمي من بينها « الطبيعية » التي تمثل مرحلة انحطاط الواقعية إلى التوافه والاهتمام بالجزئيات والالحاح على الدوافع المظلمة في الانسان و « الواقعية الاشتراكية » وهي تعني الواقعية ولكن في مستوى جديد من التطور كما أنها تمتاز ببطلها الذي يجب أن يتسم بالكفاح لا أن يقنع بالتشابه مع الآخرين وقبول مصائرهم .

ومثلما نلتقي بكلمة « اتجاه » في عالم الأدب نلتقي بها في عالم النقد وخاصة منه النقد الحديث . فالتطور الكبير في عالم المعرفة أدى إلى فتح آفاق علمية كبيرة تركت انعكاساً لها على مختلف مجالات الحياة الانسانية وكان ذلك من الاسباب التي دفعت إلى الأخذ بمناهج العلوم وتطبيقهاعلى النقد الأدبي والملاحظ على هذه الاتجاهات ـ تطرفها وادعاؤها الاحاطة بما يلزم للنقد فمنها ما يسمى بالاتجاه « العلمي » الذي اعتمد على الافادة من معطيات العلوم) الطبيعية (الحيوانية والنباتية) وقال بأن الأدب يخضع الإنسان ـ شأن الحيوان والنبات ـ للمؤثرات الخارجية وخاصة من ذلك البيئة والمكان والجنس وبذلك ألغي دور التجديد في الأدب بل وانتهى أصحاب هذا الاتجاه إلى القول بأفضلية بعض الأجناس البشرية على غيرها . وجاء الاتجاه « الانطباعي » في النقد ، وهناك من أسماه بـ « التأثري » ، وهو يقوم على أساس تحرير الأديب من أية مؤثرات خارجية لا تنبثق عن النص الأدبي نفسه وإلغاء الظروف الخارجية المحيطة والتوقف عند حدود الأنطباع الأولي الذي يتركه الأثر في نفس الناقد. وهذا ما أدى إلى ضروب من الانشائية التي أخرجت النقد من دائرة المنهجية والدقة . وكان للتطور الذي حصل في ميدان علم النفس في القرن الماضي وتطبيق نظرياته على الآثار الأدبية أن ظهر لدى النقاد اتجاه جديد أسموه « الاتجاه النفسي »في النقد وقد ألح على دراسة الدوافع الضمنية الغامضة الدفينة التي أثرت على الابداع الأدبي ووجهت بناءه وتركيب الشخصيات فيه بل وفي الادباء انفسهم وعلى أساس هذا الاتجاه كتب العقاد دراسته عن « أبي نواس» ثم ظهر الاتجاه الشكلي أو «البنيوي» أو «الجمالي» أو «الغني» في النقد. وقال أصحابه بأن غاية الأدب في ذاته وأن مهمته هي الاحساس بالجمال، وهذا ما لا

يمكن أن يتم إلا عبر الصياغة الفنية التي يتخذها العمل الأدبي؛ إذ أن العواطف البشرية والقضايا التي يدرسها الأدب تكاد تكون واحدة محدودة مكرورة،فالعبرة إذن في الصيغ التي تتخذها هذه الموضوعات في الأدب ، ولهذا عمدوا إلى تحليل الاصوات وقاموا بحسابات لأعداد المقاطع والجزئيات الصوتية في الشعر ولمدى تكرار هذا أو ذاك من الحروف وحاولوا أن يفرغوا الكلمة من وظيفتها التعبيرية ليدرسوا عناصرها اللفظية فقط . وكان هذا الاهتمام بالشكل أحد الدوافع إلى الانصراف نحو اتجاه جديد يعنى بالمضمون الأدبي وهو الاتجاه المضموني « أو « الاجتماعي » أو « الايديولوجي » في الفن وأكد أصحابه على ارتباط الأدب بالمجتمع وتشجيع توجه الأدباء إلى الجماهير والنهوض بها،كما حاولوا أن يبسطوا لأفكارهم باظهار ماهية المجتمع وطبيعته، وأكدوا على ضرورة الالتزام بالمضمون الذي يسمو بالإنسان واستعادوا لوحات الأدب القديم، وبينوا أنه كان يكتب في البلاط والعواصم واهتموا بالأبطال الشعبيين وبالأدب الشعبي واستوقفهم فهم الرواية والمسرحية لأنهما أكثر استجابة لمتطلبات « النقد الأجتماعي ».

ويدعو النقاد المحدثون إلى الأخذ بمنهج اتجاه جديد هو « الاتجاه التكاملي » في النقد ويقوم على الأخذ بالقوانين النافعة في كل من الإتجاهات المذكورة، فأصحابه يهتمون بالظروف المحيطة بالأديب وآثاره كما يقولون بأن الالمام بعلم النفس يساهم في إنجاح العملية النقدية لأنه يعين على التحديد الدقيق للشخصية ويكشف مكونات الأديب وخاصة في مراحل الطفولة. أما دراسات المدرسة الشكلية فتمد النقد بمفاهيم جديدة عن الجمال ومقاييسه وعن الأسرار الثاوية في العمل الفني ومصدر شعور الانسان باللذة والانسجام في ذلك العمل. أما معرفة المنهج الاجتماعي فتدفع إلى التعمق في معرفة البنى ونوعيات الفئات الاجتماعية وانتماءات الأديب والظروف المحيطة كما تدفع إلى معرفة القناعات الفكرية للأديب والتي تترك أثرها المباشر في أدبه . وهكذا فان المنهج التكاملي يعني الإفادة من جميع المناهج بل أن اغفال أي واحد منها يمكن أن يسيء إلى فهم العمل الأدبي. وقد سار كبار النقاد العرب المعاصرين على هدي هذا الاتجاه النقدي الجديد : « الإتجاه التكاملي ».

المصادر

د. أحمد كمال زكي : النقد الأدبي الحديث ، أصوله واتجاهاته ـ دار النهضة العربية ، بيروت 1981 .

د. شوقي ضعيف : البحث الأدبي ، طبيعته ، مناهجه ، أصوله ، مصادره ـ ط 2 . دار المعارف ، القاهرة1972 .

د . علي جواد الطاهر : مقدمة في النقد الأدبي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1979 .

د . محمد ذكي العشماوي : قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث ـ دار النهضة العربية ، بيروت 1975 .

د. عبد القادر القط : الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر ـ ط 2 دار النهضة العربية ، بيروت 1981 .

د . محمد مندور : في الأدب والنقد ـ دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة . 1973 .

د . محمد غنيمي هلال : النقد الأدبي الحديث ـ دار الثقافة /دار العودة ، بيروت 1973 .



إتقان

الدكتور محمد مصطفى صوفية

مصدر أتقن : فعله ثلاثي : تقن : مثل : فعل . مزيد بحرف هو الهمزة التي تفيد معنى التعدية غالباً.

واسم الفاعل من هذا الفعل : أتقن . مُتقن . أي محكم لما يصنع مجيد فيه . واسم المفعول منه : مُتقَّن . أي هذا جهاز متقن محكم الصنعة دقيقها .

وإتقان الشي : إحكامه . واتقن الأمر : أحكمه والإتقان : الإحكام للأشياء . قال تعالى :

﴿ وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرُّ مرَّ السحاب صنع الله الذي اتقن كل شيء ﴾[1] أي أجاده وأحكم صنعه .

وهذه الآية اعتبار بهذه الظاهرة الكونية ، وبحالة نظامها العجيب وذلك بالتعبير عن حركة الأرض بحركة الجبال ـ التي تُرى كأنها ثابتة شأن الأجرام الكبيرة في سيرها ـ لأنها الأجزاء الناتئة من الكرة الأرضية الدالة بحركة ظلها زيادة ونقصاناً على حركة الأرض . أي ما هذا الصنع العجيب إلا مماثلاً لأمثاله من الصنائع الإلهية الدقيقة الصنع المتقنة المحكمة . وهذا يقتضي أن تسير الجبال نظام متقن ، وأن الإتقان إحكام وإجادة .

(1)سورة النمل/ الآية 90.

ومعنى كلمة « التقنية » المستعملة حديثاً في تطور العلم واستخدامه لمصلحة الإنسان في الصناعة والزراعة وغيرهما راجع إلى أصل هذه المادة : تقن . لما تفيده من معنى الحذق والمهارة في صنع الأشياء وإحكامها ودقتها وهي مصدر صناعي وقياسه بتشديد الياء، وجرى على الألسن بالتخفيف. «والإتقان في علوم القرآن» اسم لكتاب ألفه جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن كمال الدين السيوطي الشافعي قال عنه :

وقد جعلته مقدمة للتفسير الكبير الذي شرعت فيه ، وسميته بمجمع البحرين ومطلع البدرين . الجامع لتحرير الرواية وتقرير الدراية .

وقد جمع فيه السيوطي ثمانين نوعاً مما يتعلق بعلوم القرآن من معرفة : المكي والمدني. . . وأول ما نزل وآخر ما نزل من القرآن وأسباب النزول . . . والمحكم والمتشابه . . . والناسخ والمنسوخ . . . وإعجاز القرآن . . . وغرائب التفسير . . . وطبقات المفسرين .

المراجع

ديوان الأدب : لإسحاق بن إبراهيم الفارابي.
لسان العرب المحيط : لابن منظور.
القاموس المحيط : للفيروز آبادي
المفردات في غريب القرآن : للراغب الأصفهاني
تفسير الكشاف: للزمخشري .
الإتقان في علوم القرآن : للسيوطي .
المغني في تعريف الأفعال : لعبد الخالق عظيمة.
هداية الطالب : للمراغي
شذى العرف في فن الصرف : للحملاوي .



أ. سالم محمد مرشان

أصل كلمة « اتفق » وفق يفق وفقاً ، فالتاء مبدلة عن واو . وذلك لأنه يجب قلب الواو والياء تاءً إذا وقعا « فاء افتعال » أو أحد مشتقاته ، وكانا غير مبـدلين من همزة ؛ وهذان الشرطان متحققان في كلمـة « اتفق » ؛ فعند بنـاء صيغة عـلى وزن « افتعـل » مثلاً من المـاضي : « وفق » يقال أو تفق ثم تقلب الـواو تـاءً وتـدغم في التاء الموجودة وتصير الكلمة « إتفق » ؛ ويقال في المضـارع قبل القلب : « يـوتفق » ويصـير بعد القلب والإدغام يتفق ، وهكذا في الأمـر وبـاقي مشتقـات الأفتعـال . والناظر في معاجم وقواميس لغتنا العربيـة يجد أن لكلمـة « اتفق » وما تصـرف منها معـاني كثيرة ومتعـددة تدور كلهـا حول المـلاءمة بـين الشيئين . ومن معـاني كلمـة « اتفاق » عند الأصوليين : « الأجماع » وقد عرفوه : بأنه اتفـاق المجتهدين من أمـة محمد ﷺ في عصر ما بعد وفاته على أمر من الأمور الدينية .

والاتفاق لا يكون إلا من اثنين فأكثر كما هو معروف .

وتعني كلمة « اتفاق » عند علماء الفقه والقانون : العقد فالكلمتـان مدلـولهما واحد وتؤدي نتيجةِ واحدة على الأرجح .

فالعقد لغة هو العزم يقال عقد فلان النية على فعـل كذا أي عـزم على وجـه القصد والعزم .

وفي الإصطلاح : هو تلاقي إرادتين على معنى قانوني معين معلوم من الطرفين هذا المعنى هو إنشاء التزام .

فالعقد بالمفهوم القانوني على ما نصت عليه المادة 89 من القانون المدني الليبي يتم بمجرد أن يتبادل الطرفان التعبير عن إرادتين متطابقتين مع مراعاة ما يقره القانون فوق ذلك من أوضاع معينة لانعقاد العقد وهذا ينطبق تمام الأنطباق على معنى الأتفاق ذلك لأن الاتفاق هو عقد يلتزم بمقتضاه شخص أو أكثر نحو شخص أو أكثر بإعطاء شيء أو القيام بعمل أو الأمتناع عنه .

إلا أن هناك من فرق بين الاتفاق والعقد ، فالاتفاق في رأي بعض علماء القانون أعم من العقد إذ هو توافق إرادتين على إنشاء التزام أو تعديله أو نقله أو إنهائه بينما نجد أن العقد هو توافق إرادتين على إنشاء التزام أو نقله . وبهذا فإن العقد أخص من الاتفاق .

وقد عنيت الشريعة الإسلامية بالعقود والأتفاقات والمواثيق والعهود عناية فائقة وذلك لما لهذه العهود والأتفاقات/ أيا كان نوعها/ من قدسيته ومكانته في قلوب أتباع الإسلام .

لذلك نرى أن دستور الإسلام والمسلمين « القرآن الكريم » قد حث عليها وأمر المسلمين بالوفاء بها وعدم النقض فيها ؛

فقال جل شأنه : ﴿ يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ﴾ (سورة المائدة ، آية (1)) وقال جلت قدرته :﴿ وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً ﴾ (الإسراء 34) . إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تحث المؤمنين على الوفاء بالعهود والاتفاقات والمواثيق .

والمعاهدات والاتفاقات كانت ولا تزال من أهم مبادىء القانون الدولي .

فما هي المعاهدات ؟

المعاهدات هي اتفاقات تعقدها الدول فيما بينها بغرض تنظيم علاقة قانونية دولية وتحديد القواعد التي تخضع لها هذه العلاقة .

وينصرف لفظ المعاهدات ـ في رأي علماء القانون الدولي العام بصفة خاصة ـ إلى الاتفاقات الدولية الهامة ذات الطابع السياسي ، وذلك كمعاهدات الصلح والتحالف وما شابهها، وفي غير الشئون السياسية إلى اسم اتفاق. على أن هناك من

الاتفاقات الدولية ما سميت تصريح أو «بروتوكول» مثل تصريح باريس سنة 1856 م الخاص بالحرب البحرية ، وبروتوكول جنيف سنة 1924 م الخاص بتسوية الخلافات الدولية بالطرق السلمية . ومنها أيضاً ما سمي باسم عهد أو ميثاق كعهد عصبة الأمم ، وميثاق الأمم المتحدة .

والاختلاف في التسمية ليس له نتيجة عملية ـ كما يظهر ـ ذلك لأن مدلول هذه الألفاظ جميعها واحد والنتيجة واحدة كذلك وهي قيام اتفاق بين دولتين أو شخصين فأكثر تترتب عليه نتائج معينة .

فالألفاظ : ـ معاهدة ، واتفاق ، وتصريح ، وعهد ، وميثاق ، كلها ألفاظ مترادفة معناها واحد .

والاتفاقات أو المعاهدات أنواع كثيرة ومتعددة منها الثنائية أو الخاصة أو الجماعية أو العامة إلى غير ذلك من الأقسام التي ترجع في الغالب إلى طبيعة تقسيمها .

وغني عن البيان أن الاتفاقات لها شروط لابد من توفرها ، ولها أحكام عامة من حيث تحريرها ، وتسجيلها ، وأثرها ، وتنفيذها ، وتعديلها ، وتغييرها ، وإبطالها ، وإنهاؤها ، وإيقاف العمل بها إلى غير ذلك من المسائل والجزئيات الكثيرة التي تكفل علم القانون ببحثها وشرحها وتفصيلها في مراجعه ومصادره . ومن معاني الاتفاق في المنطق التطبيقي : طريقة التلازم في الوقوع ومعناها باختصار أنه إذا اشتركت حالتان أو أكثر لظاهرة ما في ظرف واحد فإن هذا الظرف يكون علة أو معلولاً لهذه الظاهرة . ويطلق (هنري بوانكاره) لفظ الاتفاقي على المسلمات الهندسية لأن هذه المسلمات ليست مبادىء قبلية بديهية بذاتها ، ولا حقائق يتوصل إليها بتعميم نتائج التجربة ، ولا فرضيات قابلة للتحقيق الدقيق ، وإنما هي اصطلاحات موافقة يسلم بها العقل لمطابقتها للأشياء الخارجية .

والاتفاقية في المنطق الصوري هي قضية شرطية متصلة حكم فيها بوقوع الأتصال بين الطرفين أو بلا وقوعه لا لعلاقة بين الطرفين تقتضي الأتصال كقولنا : إن كان الشتاء بارداً فالصيف حار فإنه لا علاقة موجبة بين حرارة الصيف وبرودة الشتاء وليس فيها إلا توافق الطرفين على صدق. ولكن يجب أن يصدق ويتحقق

التالي على تقدير صدق المقدم .

وتطلق الاتفاقية أيضاً عند المناطقة على قسم من الشرطية المنفصلة وهي التي حكم فيها بالتنافي لا لذات الجزئين بل بمجرد أن يتفق في الواقع أن يكون بينهما منافاة ، وإن لم يقتض مفهوم أحدهما أن يكون منافياً للآخر كقولنا لإنسان مالا يعرف الكتابة : اللاكاتب إما أن يكون هذا إنساناً أو كاتباً فإنه لا منافاة بين الإنسانية واللاكاتب لكن تحققت الإنسانية وانتفت الكتابة وهو أمر اتفاقي والتوافق في الفلسفة هو ضرب من التكيف الأجتماعي يراد به أن يغير المرء من عاداته واتجاهاته ليلائم الجماعة التي يعيش فيها .

ويجيء الاتفاق بمعنى المصادفة ـ كما تقدم في بعض المعاجم ـ إلا أن هناك فرقاً بينهما وهو أن المصادفة تطلق على الأمور الإنسانية التي تقع بالاختيار في حين أن الاتفاق يطلق على الحركات الطبيعية التي لا تقع بالأختيار مثال ذلك أن رجوع الفرس الضائع إلى مربطه يكون بالاتفاق بالنسبة إلى الفرس نفسه وبالصدفة أو الحظ بالنسبة إلى الفارس صاحبه .

هذا، ومن أراد المزيد عن معاني كلمة اتفق أو اتفاق أو اتفاقية فعليه بالرجوع إلى مراجع الكتب الفقهية والقانونية والتي ذكرت البعض منها في هوامش هذا البحث الموجز ، وبالله التوفيق . . .

المراجع

عباس حسن : النحو الوافي .

د. جميل صليبا : المعجم الفلسفي .

مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز

الزبيدي : تاج العروس ج 7.

الفخر الرازي : التفسير الكبير ج8

الزمخشري : أساس البلاغة

الفيروز آبادي : القاموس المحيط ج3

رشيد رضا : تفسير المنار ج12.
أبو السعود العمادي : إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم.
البستاني : دائرة المعارف الإسلامية ج2ص 444.
منصور الشيخ : القواعد الأصولية ص 110.
د. عبد السلام التونجي : مصادر الالتزام في القانـون المدني الليبي ج 1، ص88 ـ 87.
العلاقات الدولية والنظم القضائية في الشريعة الإسلامية د. عبد الخـالق النواوي ـ ص 68.
الرازي : تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية ، ص 213 وما بعدها .
مجمع اللغة العربية : المعجم الوجيز ـ ص 677.



الأستاذ الصديق بشير نصر

الاتصال عند الفلاسفة :

يتخيّل الفارابي نظاماً فلكياً أساسه أن في كل سماء قوة روحية أو عقلاً مفارقاً يشرف على حركتها ومختلف شؤونها ، وآخر هذه القوى ، وهو العقل العاشر ، موكل بالسماء الدنيا والعالم الأرضي ، فهو نقطة اتصال بين العالمين العلوي والسفلي ، وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوي ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة ، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلاً لتقبل الأنوار الإلٰهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر . وهذا الاتصال هو سبب السعادة الإنسانية . وهو غير الاتحاد عند المتصوفة . اذ الاتصال عند الفارابي مثلاً هو مجرد سمو إلى العالم العلوي وارتباط بين الإنسان والعقل الفعّال دون أن يمتزج أحدهما بالآخر أما المتصوفة فيقولون بحلول اللاهوت في الناسوت فلا يتميز الخلق من الخالق ويصير الجميع واحداً[1] .

وفكرة الاتصال بالعقل الفعال بواسطة العلم والمعرفة انتقلت إلى كثير من الفلاسفة المسلمين امثال : ابن سينا في (الإشارات) وابن باجة صاحب كتاب (تدبير المتوحد) الذي شرح فيه فكرة الاتصال هذه وابن طفيل في (حي بن يقظان) ، وهذا الأخير ذهب إلى أن الإنسان قادر على إدراك الحقائق الكونية

(1) مدكور ، بيومي : في الفلسفة الإسلامية ، 1/40-45الطبعة 3 دار المعارف بمصر 1976 .

والتدرج منها إلى حقيقـة الحقائق التي افـاضت عليه النـور والمعرفـة ، ووسيلة ذلك النظر والتأمل[2] ، وهذا عين نظرية السعادة أو الاتصال عند الفارابي وإن جاءت في قـالب أدبي وصياغـة فلسفية : وإلى النـظرية عينهـا ذهب ابن رشد ، في (تلخيص كتاب النفس)[3] .

الاتصال عند المتصوفة :

يقـول صـاحب (التعـرّف لـمذهب أهـل التصـوف) : معنى الاتصـال : أن ينفصل بسرّه عما سوى الله ، فلا يرى بسره ـ بمعنى التعظيم ـ غَيره ، ولا يسمع إلاّ منـه »[4] ، وقـال النـوري : « الاتصـال مكـاشفـات القلوب »[5]وقـال بعضهم : « الاتصال وصول السرّ إلى مقام الـذهول »[6] وقـال آخرون : « الاتصـال : أن لا يشهد العبد غيرَ خالقه ، ولا يتصل بسرّه خاطرٌ لغير صانعه »[7] .

ومراد القوم بالاتصال والوصول : اتصال العبد بربه ووصوله إليـه ، لا بمعنى اتصال ذات العبد بـذات الربّ كـما تتصل الـذاتان إحـداهما بـالأخرى ، ولا بمعنى انضمام إحدى الذاتين إلى الأخرى والتصاقها بها ، وانما مرادهم بالاتصال : إزالـة النفس والخَلْق من طـريق السـير إلى الله ، ولا تتـوهم سـوى ذلـك ، فـإنــه عـين المحال[8] .

وقـد يشتبه هـذا الأصـطلاح بـاصـطلاح « وحـدة الـوجـود » أو بـاصـطلاح « الحلول » فهذان اصطلاحان وافدان القائل بهما متهم في عقيدته ، ولم يقل بهـما الا غلاة المتصوفة من أمثال : الحلاج وابن عربي وابن سبعين . والاتصال عند معتدلـة الصوفية هو : القرب من الله ، والتعبير بالقرب أحسن من التعبير بالاتصال كما قال ابن القيم ، لأن هذه اللفظة قد تشتبه بغيرها فيفهم منها غير ما أريدت له يقول ابن القيم : « وأمّا التعبير بالوصل والاتصال : فعبارة غير سديدة ، يتشبث بها الزنـديق

---

(2) المرجع السابق 55/1 .

(3) المرجع السابق 56/1 .

(4) الكـلا باذي : التعّـرف لمذهب أهـل التصوف ص 129الـطبعة الأولى ، مكتبـة الكليـات الازهـريـة 1969 .

(5) المرجع السابق والصفحة السابقة .

(6) المرجع السابق ص 130 .

(8) ابن القيم : مدارج السالكين 150/3 بتحقيق محمد حامد الفقي ، دار الكتاب العربي بيروت 1972 .

الملحد ، والصديق الموحّد ، فالموحِّد يريد بالاتصال : القرب ، وبالانفصال والانقطاع : البعد ، والملحد يريد به : الحلول تارة ، والاتحاد تارة »[9] .

والاتصال عند الهروى مراتب ثلاث : اتصال الاعتصام ، واتصال الشهود ، واتصال الوجود . فاتصال الاعتصام : « تصحيح القصد ، ثم تصفية الإرادة ، ثم تحقيق الحال » ، واتصال الشهود : « الخلاص من الاعتلال ، والغنى عن الاستدلال . وسقوط شتات الأسرار » ، واتصال الوجود : « لا يدرك منه نعت ولا مقدار ، إلا اسم معار ، ولمح إليه مشار »[10] .

والهروى لا يريد باتصال الوجود أن وجود العبد يتصل بوجود الرب ، وقد بين ذلك بجلاء ابن القيم في (مدارج السالكين) فقال : « وإنما يريد الشيخ باتصال الوجود : أن العبد يجد ربه بعد أن كان فاقداً له . فهو بمنزلة من كان يطلب كنزاً ولا وصول له إليه ، فظفر به بعد ذلك ووجده واستغنى به غاية الغنى . . »[11] .

هذا بعض ما وقفت عليه من معاني كلمة (اتصال) عند المتفلسفة والمتصوفة ، ولم يبق لنا الاّ معنى ثالث شائعٌ في الحياة العملية ، وهو الاتصال بمعنى التخاطب والتفاهم .

الاتصال بمعنى التخاطب والتفاهم ونقل الأخبار:

ورد في الموسوعة البريطانية في تعريف الاتصال (Communication) ما يلي : « كان الاتصالُ من حيث هو تبادل للمعاني بين الأفراد خلال نظام مشترك من الرموز مثارَ اهتمام عدد كبير من العلماء منذ عهود اليونان الأولى . وحتى يومنا هذا يندرج هذا الموضوع وبشكل عادي تحت أنظمة أخرى على افتراض انه عملية طبيعية ملازمة لكل شخص . وفي سنة ١٩٢٨ قدّم الكاتب والناقد الأدبي الإنكليزيI.A.Richards تعريفاً لا يزال يعد من أشهر التعريفات لكلمة (اتصال) من حيث كونه مظهراً متميزاً لعمل إنساني . يقول ريتشاردز : « ينشأ الاتصال عندما يؤثر عقلٌ ما في محيطه ، فيتأثر به عقل آخر في المحيط نفسه ، فتنشأ في

(9) المرجع السابق 79/3.
(10) المرجع السابق 323/3 .
(11) المرجع السابق 324/3 .

العقل الثاني تجربة مماثلة للتجربة التي حدثت للعقل الأول ، فيندفع جزئياً بتلك التجربة »[12] .

نقل الإنسان في عصور ما قبل التاريخ المعلومات إلى أصحابه في صورة أو أخرى ، فكان الإنسان البدائي يصدر أصواتاً حيوانية تشبه إلى حدّ كبير الحيوان ، هذا لو صح أن الإنسان الأول مرّ بمرحلة بدائية متخلّفة لم يتميّز فيها عن الدَّواب على رأي علماء الانتروبولوجيا الطبيعية والحضارية (Cultural and Physical Anthropology) .

ثم جاءت بعد ذلك مرحلة الكلام والغناء والإشارات اليدوية ، والكتابات الأولية على الخشب والحجر والتصوير على جدران الكهوف .

ولعل إضرام النار كان أقدم وسيلةٍ للاتصال تتجاوز مدى صوت الإنسان . وفي سنة 550 قبل الميلاد بنى الامبراطور الفارسي Cyrus عدداً من الأبراج لتنتشر حول عاصمة ملكه ، وجعل في كل برج جندياً يقوم بنقل الرسائل باستخدام صوته إلى من في البرج الذي يليه ، وهكذا حتى تنتقل الرسائل خلال الأبراج جميعها لمن في اطراف العاصمة . ومن الأساطير التي تروى عن الاسكندر الأكبر أنه اتّخذ مضخماً للصوت يشبه البوق يصل بواسطته صوت الجندي إلى مسافة تبلغ اثني عشر ميلاً . وفي سنة 1670م قام رجل انكليزي وهو السير صمويل مورلاند بتصميم انبوب مماثل للذي صنعه الاسكندر وبعث بواسطته رسالة صوتية إلى الملك تشارلز الثاني الذي يبعد عنه مسافة ميل ونصف . كما استعملت الطبول أيضاً وسيلة للاتصال وإبلاغ الرسائل . وهي وسيلة لا تزال مستخدمة حتى يومنا هذا في قبائل افريقية ، وبالخصوص قبيلة اشانتي Ashanti في غانا التي تستعمل اسلوب الاتصال الذي قام بتطويره أسلافهم منذ زمن طويل قبل ميلاد المسيح حيث يقوم مواطن من القبيلة بقرع الطبل وفق ايقاع محدد Tattoo مستخدماً في ذلك طبلين أحدهما عالي التردد والآخر منخفض[13] .

ولعلّ اعظمَ وسيلتي اتصال كانتا صناعة الورق واختراع الطباعة ، حيث

---

(12) Encyclopedia Britannica, V.4, P. 1005 , 15th edition

(13) New age Encycl. V.5, P.88, Lexicon Publications, 1980

اكتشف الصيني تسي لن حوالي سنة 105 بعد الميلاد الورق ، واخترع جوتنبرغ المطبعة سنة 1450 .

ويرجع تسليم الرسائل باليد إلى الحضارات الأولى ، إذ نقلت الرسائل بواسطة عدّائين سريعين حيث تنقش الرسالة على الجلد أو الرّق أو تحفر على قطع من الخشب أو البرونز ، وقد كتب هيرودوت المؤرخ الأغريقي الشهير عن هؤلاء السعاة العدائين Fleet — footed runners or Message couriers : « لا الثلج ولا المطر ولا القيظ ولا حلكة الليل الدامس تمنع هؤلاء الرجال من تجوالهم » وفي سنة 1653 م تسلم الكونت دي ڤيللاييه Count de Villayer الفرنسي الإذن بالشروع في إنشاء البريد وذلك بجعل أحد عشر صندوقاً بريدياً في مدينة باريس إلاّ أنّ غارات الوندال Vandals قضت على هذه المحاولة . وحاول الانكليز في سنة 1657 الشيء نفسه ففتحوا مكاتب للبريد بلغ عددها اربعمائة في لندن وضواحيها ، وكان القيام بتسلّم وتسليم البريد لعدّة مرات في اليوم تصل إلى اثنتي عشرة مرة يومياً ، ومرة أخرى أفسد الوندال وقطاع الطرق هذا النظام البريدي .

وفي سنة 1840 تقريباً بدأ النظام البريدي الحديث في استعمال الطوابع والوزن .

واستعمل في امريكا نظام آخر لنقل البريد تستخدم فيه الخيول عرف بـ The pony express تقوم بالإشراف عليه مؤسسات خاصة ، واستغرق البريد في أسرع أحواله سبعة أيام وسبع عشرة ساعة وذلك لنقل الخطاب الذي ألقاه الرئيس لينكولن في حفل تنصيبه رئيساً .

وقام الفرنسي كلود شابي Claude Chappe بتطوير واحدٍ من أكثر أنظمة التلغراف إتقاناً ، وفي سنة 1793 بنيت سلسلة من محطات التلغراف بين باريس وليل[14] .

ولعل أعظم حدث في عالم الاتصالات كان اختراع الهاتف سنة 1876 م من قبل العالم جراهام بل . ومما لا يختلف فيه إثنان أن الاتصال الجماعي أو الجماهيري Mass Communication هو أخطر أنواع الاتصال المعروفة وذلك لاتساع رقعة

---

(14) Ibid. P.90 .

انتشار الأخبار بواسطته ، ولأهميته عُرِفَ القرنُ العشرون بأنه عصر الاتصال الجماهيري[15] .

ويعرّف الاتصال الجماهيري بأنه عملية نقل الخبر بواسطة جماهيرية كالصحف والمجلّات والمذياع والرائي وغيرها[16] .

ومنذ مطلع هذا القرن انصبّ الاهتمام على تحسين طرق الاتصال ، حتى أنه في سنة 1946م اقترح الانكليزي ارثر كلارك فكرة استحداث نظام للاتصال يربط انحاء الكرة الأرضية ببعضها Global Communication System ، حيث يتكون هذا النظام من ثلاثة اقمار اتصال يوضع على ارتفاع متزامن من الأرض Synchro-nous altitude .

وفي سنة 1955 م قام جون بيرس من مختبرات بِلْ للهواتف بتحليل طريقتين للاتصال خلال الأقمار الاصطناعية كان من نتيجتها إرسال أقمار اصطناعية هامدة خالية من الأجهزة Passive Communication Satellites حيث يركب على القمر سطوح معدنية تقوم بعكس الإشارات المرسلة إليه . ومن الأقمار الاصطناعية الفعالة المستخدمة في الاتصالات ما يعرف بـ Telestar و Relayو Syncomحيث تحتوي هذه الأقمار على اجهزة موجات دقيقة Microwaves وقد استخدم Telestar 1 في العاشر من يوليه سنة 1962م ليبعث أولَ إرسال مرئي بين الولايات المتحدة وأوروبا[17] .

العرب وطرق الاتصال :

عرف العرب طرق الاتصال البدائية شأنهم في ذلك شأن الشعوب الأخرى ، واستمر استعمالهم لبعض تلك الوسائل البدائية حتى بعد ظهور الأسلام ، إذ حفظ لنا التاريخ مرويات تتعلق بذلك ، فروى أن النار كانت توقد في ساحل سبتة للنذير بالعدو فيصل ايقادها بالاسكندرية في الليلة الواحدة وذلك في زمن الأغالبة[18] .

وقد ورد ذكر البريد في الشعر الجاهلي ، حيث اتخذ ملوكُ العرب في الجاهلية

---

(15) راجع مجلة (عالم الفكر) . مج 11 عدد 2، 1980العدد المخصص للاتصال .

(16) Ibid P.91.

(17) Ency. Americana V.7, P.432, 1979

(18) ابن خلدون : العبر 203/4 طبعة بيروت المصوّرة 1979م .

الخيل للبريد[1] يقول امرؤ القيس :

عـلى كلِّ مقصـوص الذنـابي معاوِدٍ   بريدَ السُّرى بالليل من خيلِ بربرا[20]

يقول آدم متز : « ويـظهر أن البـريد اختـرع في وقت معين ، إذ نـلاحظ أن دَواب البـريـد عنـد الـروم والمسلمـين والصينيـين جميعـاً كـانت عـلاقتهـا تحـذيف أذنابها »[21] .

والبريد في اللغة كما جاء في تهذيب اللغة للأزهري : « الرسول »[22] ، وتبلغ كلُّ سكة من سكك البريد : اثني عشر ميلاً .

وقد ذكر أبو هلال العسكـري أن معاويـة بن أبي سفيان كـان أولَ من أدخل نظام البريد في الدولة الإسلامية[23] ، ثم أدخل عبد الملك بن مروان عدة تحسينات عـلى نظام البـريد ، واصبـح بذلـك ادارة هامـة في إدارة شؤون الدولـة[24] . وكان البـريد مخصصـاً لأعمال الحكـومة[25] ؛ وكـان أشبه بـالعين للخليفـة عـلى أعـوانـه وولاتـه . وصاحب ديـوان الانشاء هـو المتولى لأمـر البريـد وتنفيذ أمـوره في الإيراد والإصدار[26] . وكان للبـريد ألـواح من فضة ينقـش في وجـه كل لـوح منها كلمـة التـوحيد والمكـان الذي ضـرب فيه اللوح وينقـش في الـوجـه الثـاني اسم السلطان الذي ضرب اللوح في زمنه[27] ، ويجعل اللوح في عنق البريدي فيـذعن له بـذلك أرباب المراكز بتسليم خيل البريد ولا يـزال كذلـك حتى يذهب ويعـود فيعيد ذلـك اللوح إلى ديـوان الانشاء[28] . وقـد جعلت للبريـد مراكـز متفاوتـة الأبعـاد حسب

(19) المبرد : الكامل 286/1مكتبة المعارف ـ بيروت 1386هـ .

(20) انظر تهذيب اللغة للأزهري (كتاب حرف الدال) مادة (برد) . 105/14 .
وقد ورد ذكر كلمة (البريد) في شعر العـرب ، انظر قـول المثقِّب العبدي في المفضليـات ص 150) دار المعارف ط (3) ، وقول مالك بن نويرة في الأصمعيات ص 192ط (5) .

(21) متـز ، آدم : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري 410/2 ترجمة د. محمـد ابو ريـدة ص 4، بيروت .

(22) انظر تهذيب اللغة 105/4 .

(23) العسكري ، ابو هلال : الأوائل 344/1تحقيق محمد المصري منشـورات وزارة الثقافـة دمشق 1975

(24) القلقشندي : صبح الأعشى 367/14 .

(25) انظر آدم متـز ، المرجع السابق 419/2 .

(26) المرجع السابق 371/14 .

(27) المرجع السابق 371/14 .

(28) نفس المرجع والصفحة .

الضرورة ، ففي الديار المصرية جعلت قلعة الجبل مركزاً رئيسياً للبريد يتفرع عنه أربعة مراكز لأربع جهات مختلفة وفي دمشق مركز بريدي تتفرع عنه مراكز موصّلة إلى حمص وحماه وحَلَب وطرابلس وبيروت وصيدا . وقد أسهب القلقشندي في ذكر هذه المراكز[29] .

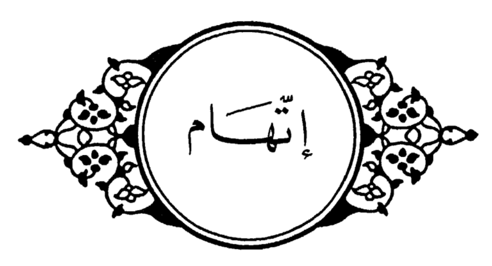
وفي عهد البويهيين بلغ نظام البريد مبلغاً عظيماً من الدقة والسرعة حتى كانت بواكير الفواكه تصل إلى قصور السلاطين طرّية سليمة ، وادخل المعز الفاطمي نظام السعاة وكان يقال لهم الفيوج[30] . وكان الحمام الزاجل من أسرع سبل الاتصال التي اعتنى بها العرب منذ القديم ، وهي طريقة كانت معروفة منذ أيام الرومان ، وقد اهتمّ القرامطة بهذه الوسيلة اهتماماً ظاهراً حتى تنتقل لهم الأخبار من جميع أنحاء البلاد في اسرع وقت[31] . وكان خلفاءُ بني العباس مُولَعين بالحمام غاية الولع، وعلى رأسهم المهدي . وجعلت للحمام الزاجل أثمان باهظة تقدر بحجمه وسرعة طيرانه . ونظّمت له مهابط تشبه المطارات وهي عبارة عن مجموعة أبراج كمراكز البريد[32] .

ومن سبل الاتصال أيضاً إقامة (المَنَاوِر) ، وهي مواضع رفع النار في الليل والدخان في النهار[33] . وتكون هذه المناور على رؤوس الجبال لتنذر الأهالي بما يحدق بهم من خطر ويضرم كلّ منّور لنقل الإشارة للذي يليه وهكذا حتى ينتشر الخبر في الأماكن القصيّة .

وهكذا ترى أن العرب والمسلمين قد شاركوا غيرهم من الشعوب في تطوير سبل الأتصال التي كانت سائدة أيامهم ، وهي مشاركة متواضعة قد لا تذكر إذا قيست بما وصلت إليه سبل الاتصال اليوم ، ولكن حسب المسلمين فخراً أنهم نظموا البريد وجعلوا له سككاً ومراكز ، هذا الأسلوب الذي لم يصل إليه الأمريكيون حتى منتصف القرن التاسع عشر كما قرأنا قبل قليل .

---

(29) المرجع السابق 14/372-383 .
(30) حسن ابراهيم : تاريخ الاسلام السياسي 3/274مكتبة النهضة 1965، ط 7 .
(31) آدم متز : المرجع السابق 422 .
(32) القلقشندي : المرجع السابق 14/389-392 .
(33) القلقشندي : المرجع السابق 14/398 .



أ . عبد السلام أبو سعد

الاتهام والتهمة بمعنى واحد . وأصل التاء فيهما واو ، فهما من الوهم الذي هو مرجوح أحد طرفي المتردَّد فيه . والجمع أوهام .

يقال : اتهمته ، اتهاماً ، على وزن افتعل . وأَتهمته ، إتهاماً ، على وزن أَفعل . وأوهمته وهماً : أدخلت عليه التهمة . فهو متَّهم ، وتهيم . والتهيم : الذي وقعت عليه التهمة .

والتُّهمة : محركة كهمزة ، وساكنة كغرفة ، أصلها : وهمة .

وقال ابن سيدة : التهمة الظنّ . واتهمته اتهاماً : ظننت فيه ما نسب إليه .

وقال أبو زيد : يقال : أتْهم الرجل ، على أفعل : إذا صارت به الريبة[1] .

ولا يجوز شرعاً أن يتّهم الإنسان غيره بذنب يعلم أنه لم يرتكبه : قال تعالى : ﴿ ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً ﴾[2] .

---

(1) الصحاح : 5 /2054 ، تاج العروس 9 /69 ، مقاييس اللغة 1 /356 ترتيب القاموس 4 /600 ، لسان العرب 12 /643 .

(2) سورة النساء ، آية : 112 وانظر في تفسير الآية : القرطبي 5 /380 وما بعدها .

والتهمة من باب الشهادة : « أنه يجلب الشاهد إلى المشهود له نفعاً أو يدفع عنه ضرراً »[3] .

وقد أجمع الفقهاء على أن التهمة ترد الشهادة[4] .

وكانت تقبل شهادة الأصول للفروع ، والفروع للأصول ، والأخوة لبعضهم ، والزوج لزوجه ، ثم حدثت أمور حملت العلماء على منع شهادة هؤلاء لبعضهم . وعليه :

فلا تجوز شهادة الوالد لولده وإن سفل ، ولا الولد لوالده وإن علا ، ولا الزوج لزوجه ، ولا الأخ لأخيه[5] . وكذلك لا تجوز شهادة الخصم على خصمه ، ولا الوكيل لموكله ، ولا الموصَى له للموصي أو الموصى عليه ، ولا الشريك لشريكه من أمور الشركة ، ولا تقبل شهادة العدو على عدوه ؛ لأن العداوة تورث التهمة ، ولا تقبل شهادة الكافر على المسلم ، لأنه متهم في حقه[6] .

ولا يجوز للقاضي أن يقضي لمن لا تقبل شهادته له لوجود التهمة ؛ لأن القضاء له قضاء لنفسه من جهة ، فلا يجوز أن يقضي لنفسه ، ولا لأبويه وإن علوا ، ولا لأولاده وإن سفلوا ، ولا لزوجته ، ولا لكل من لا تجوز شهادته لهم ؛ لوجود التهمة[7] .

يمين التهمة : هي اليمين التي يوجهها القاضي على المدَّعي بقصد رد دعوى غير محققه على المدعى عليه . قال بها بعض العلماء .

أما يمين الاستيثاق أو الاستظهار فهي التي يحلفها المدعي بطلب من القاضي لدفع الاتهام عنه بعد تقديم الأدلة المطلوبة في الدعوى .. فهي تكمل الأدلة كالشهادة ، ويتثبت بها القاضي[8] .

ولا يكون المقر بحق متهماً في إقراره . فإن اتهم لملاطفة صديق أو نحوه بطل

---

(3) وهبة الزحيلي . الفقه الإسلامي وأدلته 6 /568 .
(4) بداية المجتهد 2 /410 ، المغني 9 /107 ، بدائع الصنائع 6 /164 ، أعلام الموقعين 1 /128 .
(5) أعلام الموقعين 113/1، نيل الأوطار 298/8 سبل السلام 129/4 تفسير القرطبي 411/5.
(6) المراجع السابقة .
(7) بداية المجتهد 2 /410 ، مغنى المحتاج 4 /392 . المغنى 9 /107 .
(8) الفقه الاسلامي وأدلته 6 /601 ، الطرق الحكمية 45 وما بعدها .

إقراره . والإقرار يعتبر شهادة على النفس ؛ لقوله تعالى : ﴿ يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم . . ﴾[9] . والشهادة ترد بالتهمة .

ويجوز إقرار المريض بدين لأجنبي ، لأنه غير متهم في حقه ، روي ذلك عن عمر وابنه عبد الله . واختلف العلماء في قبول إقراره إن كان لوارث ، وقيده بعضهم بعدم التهمة ، فإن انتفت صح وإن وجدت بطل[10] .

وفي القانون : لا يجوز لأحد أن يتهم غيره اتهاماً باطلاً قد يلحق به ضرراً . . فقد نصت المادة «262» من قانون العقوبات الليبي على أنه : « يعاقب بالحبس كل من اتهم شخصاً بفعلٍ يعتبر جريمة ، مع علمه بأن ذلك الشخص بريء ، أو اختلق ضده آثار جريمة ، وكان الاتهام أو الاختلاق بشكل يمكن معه مباشرة أي إجراء جنائي ضد المتهم كذباً ، إذا حصل الاتهام أو الاختلاق أمام السلطات المختصة ، ولو كانت الشكوى أو الدعوى مجهولة الإمضاء أو تحت اسم مستعار »

وتزداد العقوبة بقدر ما يلحق المتهم كذباً من ضرر[11] .

ونصت المادة الأولى من قانون الإجراءات الجنائية الصادر في 28/ 11/ 1953 على اختصاص النيابة العامة ـ دون غيرها ـ برفع الدعوى ومباشرتها ضد المتهم ، ولا ترفع من غيرها إلا في الحالات المبينة في القانون .

أما المادتان «24 ,25» من القانون المذكور فقد نصتا على الحالات التي يجوز فيها لمأمور الضبط القضائي القبض على المتهم . ونصت المادة «26» على أنه يجب على مأمور الضبط القضائي سماع أقوال المتهم المضبوط فوراً ، وإذا لم يأت بما يبرئه يُحيله في مدى 48 ساعة على النيابة العامة المختصة ، وعلى هذه الأخيرة أن تستجوبه في مدى 24 ساعة ثم تأمر بالقبض عليه أو إطلاق سراحه .

ونصت المواد : من « 35 إلى 40 » على الحالات التي يجوز فيها لمأمور الضبط

---

(9) سورة النساء ، الآية : 135 .

(10) راجع المواد : من 438 إلى 442 من القانون المشار إليه . وانظر أيضاً المادة 11 من قانون رقم 52 لسنة 1974 . الصادر في شأن القذف .

(11) راجع المواد : من 438 إلى 442 من القانون المشار إليه وانظر أيضاً المادة (11) من قانون رقم (52) لسنة 1974 الصادر في شأن القذف .

القضائي تفتيش المتهمين ومنازلهم ، وإجراءات التفتيش ، وغايته ، وحدوده . وانظر المواد : «105, 68, 51, 50, 49» .

غرفة الاتهام : نصت المادة «145» على أنه : « تشكل غرفة اتهام في كل محكمة ابتدائية من رئيس المحكمة ، أو من قاض من قضاة المحكمة تندبه لذلك الجمعية العمومية » .

ونصت المواد : من « 146 إلى 156 » على سلطاتها ، وإجراءات التحقيق بها ، ومداه ، ونصت المواد من «167 -170» على جواز الطعن في أحكامها وكيفيته .

أما المادة «243» فقد نصت على حضور المتهم إلى الجلسة بغير قيود ولا أغلال ، في حين نصت المادة «247» على منع استجواب المتهم إلا إذا قبل ذلك .

المصادر

أولاً : المعاجم :
ابن منظور : لسان العرب 12 /643 دار صادر . بيروت ، الأولى ، 1300 هـ .
ابن فارس . معجم مقاييس اللغة 1 /356 . مصطفى الحلبي . القاهرة . الثانية 1969 .
الجوهري : الصحاح 5 /2054 . دار العلم . بيروت . الثانية 1979 .
الزبيدي : تابع العروس 69/9 . دار مكتبة الحياة بيروت، الأولى 1306هـ.
طاهر الزاوي : ترتيب القاموس 4 /600 . دار الاستقامة . القاهرة . الأولى 1959 .
ثانياً : المصادر الشرعية والقانونية :
القرآن الكريم . مصحف الجماهيرية . برواية قالون عن نافع المدني .
سنن أبي داود : كتاب الأقضية 4 /314 . دار الكتب العلمية . بيروت . د . ت .
سنن النسائي : كتاب قطع السارق 8 /66 دار الكتب العلمية ، بيروت . د. ت . .
ابن رشد . بداية المجتهد . دار الفكر ، مكتبة الخانجي . بيروت والقاهرة د. ت .

ابن قدامة . المغني : دار إحياء الكتب العربية . عيسى الحلبي . القاهرة د. ت .
الدردير . الشرح الكبير : دار إحيـاء الكتب العربيـة . عيسى الحلبي. القـاهرة د. ت .
الزحيلي . الفقه الاسلامي وأدلته : دار الفكر . بيروت . الأولى 1984 .
الشوكاني : نيل الأوطار : مصطفى الحلبي . القاهرة . الأخيرة د . ت .
الصنعاني : سبل السلام : مصطفى الحلبي . القاهرة الرابعة 1960.
الكاساني : بدائع الصنائع : دار الكتاب العـربي ، بيروت . الثانية 1982 .
القـرطبي : الجامـع لأحكـام القـرآن . دار الكتـاب العـربي . القـاهـرة . الأولى 1967 .
مجموعة التشريعات الجنائية . أمانة العدل . طرابلس 1978 .



إثبات

د . يوسف الثلب

الإثبات : مصدر أثبت ، وهو تقديم الثَّبْتْ أي الحجة ، والحجج التي تثبت بها الدعـوى هي : الإقرار ، والشهـادة واليمين ، والشـاهد واليمـين ، والنكول ، وعلم القاضي والقرينة ، والخط والقسامة ، والقيافة ، والقرعة ، والفراسة .

وطـرق الإثبـات كثيـرة تختلف بـاختـلاف الشيء المتنـازع عليـه أو الجريمـة المقترفة ، فمثلاً جريمة الزنى تثبت في الفقـه الإسلامي بـالإقرار وبشهـادة أربعة من الشهداء لتحقيق معنى الستر الـذي ندب إليـه الرسـول ـ ﷺ والإثبات في القـانون الوضعي يقع على من يدعي خلاف الظاهـر ، فمن أدعى براءة الـذمة عليـه إقامـة دليلها ، إذ أن الإنسان لا يستطيع أن يتخـذ من عمل نفسـه دليلاً لنفسـه يحتج بـه على غيره .

إثبات الحيازة :

من المستقر عليه فقهاً أنه يجوز إثبات الأفعـال المكونـة للحيازة بكـافة الـطرق القانونية بما فيهـا البينة ، ويجـوز للخصم أن يثبت العكس بنفس الطرق مـا لم يكن الفعل المراد إثباته عملاً قانونياً فتتبـع في هذا الخصـوص قواعـد الإثبات الـواردة في القـانون المـدني ، فإذا ادعى الخصم أن الحيـازة انقطعت مـدنياً ، فعليـه أن يقـدم الإجراء القضائي الذي اتخذه ضد الحائز لقطع التقادم .

وتعتبر الأفعال المادية المكونة للحيازة من الأمور الموضوعية المتروك تقديرها لسلطة قاض الموضوع ، فله وحده حق تقديرها تبعاً لما يتبين له من ظروف تقدير الدعوى ، فله أن يقرر ما إذا كانت الحيازة مستمرة ، أو هادئة ، أو حاصلة بطريق التسامح ، كذلك يعتبر تقدير الحيازة الصحيحة من الأمور الموضوعية المتروكة لسلطة قاضي الموضوع .

إثبات السبب :

وأما بالنسبة لإثبات السبب ، فقد نص القانون المدني على أن كل التزام لم يذكر له سبب في العقد يفترض أن يكون له سبباً مشروعاً ما لم يقم الدليل على غير ذلك ، ويعتبر السبب المذكور في العقد هو السبب الحقيقي ما لم يقم دليل مخالف لذلك ، فإذا قام دليل على صورية السبب ، فعلى من يدعي أن للإلتزام سبباً آخر مشروعاً أن يثبت ما يدعيه .

ومؤدى ذلك أن القانون وضع قرينة قانونية يفترض بمقتضاها أن للعقد سبباً مشروعاً ولو لم يذكر هذا السبب ، فإن ذكر في العقد فإنه يعتبر السبب الحقيقي الذي قبل المدين أن يلتزم من أجله ، فإذا ادعى المدين عدم مشروعية السبب فإن عبء إثبات ذلك يقع على عاتقه ، أما إذا كان دفاعه مقصوراً على أن السبب المذكور بالعقد هو سبب صوري فعليه أن يقدم للمحكمة الدليل القانوني على هذه الصورية ، وبذلك ينتقل عبء إثبات ان للعقد سبباً آخر مشروعاً على عاتق المتمسك به .

المراجع

1 ـ مجموعة القواعد القانونية .
2 ـ الوسيط للسنهوري .
3 ـ موسوعة القضاء عبد المعين لطفي .
4 ـ القاموس المحيط .
5 ـ الكليات / معجم المصطلحات والفروق اللغوية لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي .
6 ـ مرجع القاضي / محمد سعد الدين .
7 ـ التعريفات/ للجرجاني .



الاستاذ الصديق بشير نصر

إنَّ التعريف بمذهبٍ ما أو جماعةٍ ما في بضع صفحات لهو أمْرٌ شـاق وعسير ، ويحار المرء في أمره إذ يقدّمٌ رجلاً ويؤخر أخرى فلا يكاد يركنٍ إلى رأي حتى تتنازعه الآراء ، ولا يقرُّ له قـرار حتى تتجاذبـه الأهواء ، وهـو في كلّ الأحـوال بين مـدركٍ لحقيقة موضوعه يخشى أن يفوّتَ على سـامعه أطـرافه وأبعـاده لضيق المقام ، وبـين جاهلٍ بطبيعته تعتوره الظنون وتتقاذفه الرِّيب ، فيضرب في ظلماء ، فلا يزيد قـارئه إلَّا تحيُّراً وتشككاً من حيث يحسب أنه يُحسن صنعاً . والكلام عن الإثني عشرية من هذا القبيل . ولا يسعني في هذا الموطن إلا أن أعرض لأصولها عرضـاً موجـزاً غير مُخلٍّ دون نقدٍ لها أو نقضٍ حيث إنَّ المقامَ مقام تعريف لا مقامَ ردٍّ وتمحيص ، ناقـلاً عن أمهات كتبهم ضارباً صفحاً عما كتبه غيرهم خوفاً من نسبة شيء لهم لا يقولون به أو يقولون به بشكلٍ غير الذي نُقل عنهم حتى لا ندع لهذه الطائفة فرصة إتهـامنا بالاعراض عن أصول مذهبهم والجهل بها وهو ما يلوّحون به دائماً في وجه من كتب عنهم متهمين إياه بعدم التثبت قبل الحكم[1] .

---

(1) آل كـاشف الغـطاء : أصل الشيعـة وأصولها ط /14 منشورات المكتبـة الحيـدريـة ـ النجف 1965 .
وانظر كذلك : مقالة التثبت قبل الحكم المنشورة بمجلة (رسالة الإسلام) التي تصدرها جماعة التقريب بين المذاهب للعلامة محمد الحسين آل كاشف الغطاء . وهذه المقالة أعيد نشرها في كتاب (حول الوحدة الإسلامية ـ أفكار ودراسات) منشورات منظمة الأعلام الإسلامي ، الجزء الأول . ص 67 .

فاعلم أنَّ الإثني عشرية طائفة من الإمامية التي تقول بإمامة إثني عشر إماماً ، ويدين بهذه العقيدة خلقٌ كثير وهم جمهرة العراق وإيران وملايين من مسلمي الهند ومئات الآلاف في سوريا وبلاد الأفغان . وهي طائفة من الشيعة المعتدلة تقترب من أهل السنة كثيراً إلاَّ أنها تفترق عنها في بعض الأصول والفروع .

والإمامية الإثنا عشرية لا تقول بمقالات غلاة الشيعة كالخطّابية والسبئية والغرابية وغيرها[2] . والذين يعوّلون كثيراً على كتب تاريخ الفِرق لا يميزون بين الإثني عشرية وفرق الشيعة الأخرى الأمر الذي جعلهم يصدرون عنها أحكاماً تتسم بالجوْر في أكثر الأحايين .

والإثنا عشرية يسوقون الإمامة إلى أبناء الحسين . والأئمة يبتدئون بعلي رضي اللّه عنه فالحسن والحسين وعلي زين العابدين وابنه محمد الباقر وابنه جعفر الصادق. فموسى الكاظم وعلي الرضا ومحمد الجواد وعلي الهادي ويكنى بأبي الحسن ثم الحسن العسكري ثم محمد بن الحسن الحجّة .

وغيرهم يسوقها إلى أبناء الحسن بن علي ، والفاطميون يجعلونها في عبد الله أحد أبناء جعفر الصادق ويتسمى بإسماعيل تقيَّةً[3] .

وأهم مسألة اختلف فيها أهل السنة والشيعة مسألة الإمامة وما يتعلق بها وبخاصة الطريق الذي يعينّ الإمام أو الخليفة بعد الرسول ، وهل هو النصّ من الرسول أو اختيار الوجهاء والأعيان وهم من يُنعتون بأهل الحلِّ والعقد .

قالت الشيعة بالأول وقالت السنة بالثاني .

كما ذهبت الإمامية إلى أن الرسول ﷺ قد نَصَّ على خليفته إسماً وعيناً وأوردوا في ذلك طائفة من الأحاديث روى بعضها أهل السنة في صحاحهم وإن أنكروا أنها صريحة في استخلاف علي ، وفضلاً عن ذلك أوجبت الإمامية العصمة للأئمة المذكورين. والإثنا عشرية يختلفون عن أهل السنة في مسائل العقيدة، وهم في ذلك أقرب إلى المعتزلة كقولهم بأن الحسن والقبح عقليان وليسا سمعيين ، وأنّ

(2) آل كاشف الغطاء : أصل الشيعة ص 76 .

(3) انظر ، أسماء الأئمة المستورين كما وردت في كتاب أرسله المهدي عبد الله إلى ناحية اليمن . تقديم حسين بن فيض الله الهمذاني . مطبوعات الجامعة الأمريكية بالقاهرة سنة 1958 م .

رؤ يـة الله محال في الـدنيا والآخـرة ، وأنَّ صفات الله هي عـينُ ذاته وليست زائـدة عليه وإلاّ لزم ذلك عندهم تعدد القديم ، وهم يرون أن أفعال الله عـز وجل معلّلة بمصالح العباد أو نظام الكون[4] خلافاً لأهل السنة الذين يحسّنـون ما حسَّنـه الشرع ويقبّحون ما قبَّحه ، ويذهبون إلى جواز رؤ يـة الله في الآخرة واستحـالتها في الـدنيا ولا يجوِّزون تعليل أفعال الله بشيء من الأغراض والعلل الغائية لأنـه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء .

وجمهور الإثني عشرية لا يكفِّرون من لا يقول بالإمامة على شرطهم وقد أشار إلى ذلك الأستاذ العـلامة محمـد الحسين آل كـاشف الغطاء بقـوله : « فَمَن اعتقـد بالإمامة بالمعنى المذكور فهو عندهم ـ أي عند الإماميـة ـ مؤمن بالمعنى الخـاص وإذا اقتصر على تلك الأركان الأربعة فهو مسلم ومؤمن بالمعنى الأعم تتـرتب عليه جميـع أحكام الاسلام من حرمة دمه وماله وعرضه ووجوب حفظه وحرمة غيبته وغير ذلك لا أنـه بعدم الاعتقـاد بالإمـامة يخـرج عن كونـه مسلماً ـ معاذ الله ـ نعم يـظهر أثـر التديُّن بالإمامة في منازل القرب والكـرامة يـوم القيامـة ، أمَّا في الـدنيا فـالمسلمون أجمعهم سواء وبعضهم لبعضٍ أكفاء »[5] .

ومن مقالاتهم المخالفة قولهم بالتقيّة والرجعة والغيبة ، ومن هذا القبيل قولهم بالبَدَاء وهو في اللغة ظهور الشيء بعد خفائه أو ظهـور ما لم يكن بـالحسبان ، والله يستحيـل في حقِّه البـداء بهـذا المعنى وهم يتفقـون إلى هنـا مـع أهـل السنـة إلاّ أنَّ الإمـامية يفسِّـرون قولهم بـالبداء عـلى أنـه بمعنى الإبـداء والإظهـار لا بمعنى البـداء والظهور وهو لا يستلزم الجهل ولا تغيير الإرادة ويروون في ذلك أخباراً عن الإمـام جعفر الصادق مثل : « ما عُظِّم الله بمثل البـداء » ، ومثل : « مـا بعث الله نبياً قط حتى يقول له بالبداء » وأنَّ من ضروب البداء دَفْعُ البلاء والإنسـاء في الأجل ، وردُّ القضاء بالدعاء لقـوله ﷺ : « الـدعاء يـردُّ القضاء » ولقـوله : ﷺ الصـدقة تـدفع البلاء وتنسىء في الأجل » وأنَّ الدّعاء والبرّ ونحوه من شـروط المحو والإثبـات لأن مـوردها من التقـدير المـوقوف إمضـاء إرادته تعـالى فيه عـلى حصول شـرطه وعـدم حصوله[6] .

---

(4) محمد جواد مغنية : الإثنا عشرية وأهل البيت ص 1 -50 مطبعة دار الكتب بيروت .
(5) آل كاشف الغطاء : المصدر السابق ص 98 - 99 .
(6) انظر تفصيل ذلك عند : الزنجاني : عقائد الإمامية 34/1 -35 مؤسسة الوفاء ، بيروت ، لبنان=

ومن عجيب ما تذهب إليه الإمامية الإثنا عشرية أنَّ النبي ﷺ خَصَّ آلَ البيتِ بكتبٍ وصحفٍ أودعها عند علي عليه السلام ، وهو بدوره أَسَرَّ بها إلى بنيه، ومن ذلك كتاب الجفر وقد أملاه النبي ﷺ ـ كما يقولون ـ على علي ، وهو إثنان :

ـ الجفر الأبيض ، وقد وصفه الإمام الصادق بأنه وعاء من أدم فيه علوم الأنبياء ، والأوصياء ، وعلم العلماء الذين مَضَوْا من بني إسرائيل كصحف ابراهيم وموسى وزبور داود وانجيل عيسى وغيرها .

ـ والجفر الأحمر ، وفيه علم الحوادث وجعل وعاءً للسلاح ، وسُمّى الثاني بالأحمر لأن فيه ذكر الحوادث الدموية والحروب ، وفيه سلاح رسول الله ﷺ ، ولا يُفْتَح إلاَّ للدّم ، وفي كلا الجفرين علم الحوادث ، وما سوف يجري وعلم المنايا والبلايا .

ثم كتاب الجامعة وهو من إملاء الرسول وخطّ عليّ ، فيه جميع ما يحتاج إليه الناس من حلال وحرام وهو تفصيل ما جاء في القرآن الكريم ، ثم صحيفة الفرائض ، ومصحف فاطمة[7] . وهذه الدعاوي تقتضي أن الرسول الكريم قد كتم أموراً من أمور الرسالة ولم يُحْسِن التبليغ عن ربِّه ، وكأنّه أرسل للخاصة وليس نبيّاً للعالمين .

ويبدو أنَّ القولَ باختصاص آل البيت بشيءٍ من العلوم دون غيرهم بدأ مع بذور التشيّع الأولى حيث أنكر عليّ رضي الله عنه هذه المقالة فأخرج البخاري في صحيحه أنّ عليّاً خطب في الناس فقال : « واللّه ما عندنا من كتاب يقرأ إلاَّ كتاب اللّه وما في هذه الصحيفة فنشرها فإذا فيها أسنان الابل وإذا فيها المدينة حَرَمٌ من عَير إلى كذا . . . الخ »[8] .

ويؤخذ على الإمامية قولُ بعضهم بنقص القرآن وزيادته ، حيث وردت نصوص تصرّح بذلك في أشهر كتابٍ عندهم وهو (الكافي) للكليني وهو كصحيح البخاري عندنا ، إلاَّ أنَّ جمهور الإمامية ينكرون القولَ بهذه المقالة الشنيعة ،

= 1982 . حسين العاملي : عقيدة الشيعة في الإمام الصادق ص46 -62 دار الأندلس بيروت ط / 1 سنة 1963 .

(7) حسين العاملي : المصدر السابق ص 66 .

(8) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام ، باب ما يكره من التعمق والتنازع في العلم .

ويحملون ما ورد عند الكليني على أنَّه نقصان في التأويل لا في التنزيل ، أو أنه من قبيل الاختلاف في القراءات أو عدد الحروف . يقول الأستاذ حسين يوسف العاملي : « إنَّ جميع هذه الروايات التي ذكرها الإمام الكليني لم نجد فيها بعد نقدها خبراً صحيحا أو حسناً على الأقل ، بل هي ما بين ضعيفٍ ومرسلٍ ومجهولِ حالِ رواتها ، كُلًّا أو بعضاً ، ولأجل ما هي عليه مَن الضعف وندرتها وشذوذها وغرابتها مضموناً ، جعلها الإمام الكليني من الأخبار الشاذّة النادرة فسطّرها تحت عنوان : (باب النوادر) وهذا دليل على أنَّه خدش في هذه الأخبار وطعن فيها ولم يعتبرها »[9] .

ومن عجيب صنعِ الإمامية الإثني عشرية خروجهم ـ حتى يومنا هذا ـ في مواكب عزائية في يوم عاشوراء وهم يلطمون بالأيدي على الخدود والصدور ، وتجويزهم الضرب بالسلاسل على الأكتاف والظهور ما كان ضررهُ مأموناً ، وهم يُبيحون ذلك على أن هذه الفِعال تعبير عن عظم المصيبة وامتلاء القلب بمحبة الحسين[10] .

وأهل السنة يحرّمون ذلك على أنه من عمل الجاهلية الأولى ، وقد جاء في الحديث : « ليس منّا من لطم الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية »[11] .

أمَّا في الفروع فَهُم لا يختلفون عن أهل السنة إلَّا قليلاً كقولهم بجواز نكاح المتعة مشترطين له شروطاً من مَهْرٍ معلوم إلى أجل مسمى ، وعقدِ نكاحٍ جامعٍ لشروط الصحة ، وولد المتعة عندهم يلحق بأبيه كغيره من الأبناء ، وله حقٌّ الإرث في أبيه ، إلَّا أنَّ نكاح المتعة لا يوجب التوارث بين الزوجين ، وليس للمتمتع بها نفقة ولا ليلة كغيرها من الزوجات ، وتفصيل ذلك مبسوط في كتبهم[12] . وكقولهم ببطلان مسألة التعصيب ، حيث ذهب أهل السنة إلى أنه إذا كان للميت بنت وأخ وليس له ابن ولا أب فتركته مناصفة بين الأخ والبنت ، وإذا كان له بنتان فأكثر فلأخيه الثلث والباقي للبنتين أو البنات ، وقالت الشيعة :

---

(9) حسين العاملي : المصدر السابق ص126 . انظر كذلك الزنجاني : المصدر السابق 1/54 -55 .

(10) انظر الزنجاني : المصدر السابق 1/289 -294 .

(11) أخرجه : البخاري (كتاب الجنائز 23) ومسلم (كتاب الإيمان 42) .

(12) انظر تفصيل ذلك في كتاب مسائل فقهية لعبد الحسين شرف الدين ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات كربلاء 1964 ، وكتاب الفصول المهمة في تأليف الأمة للمؤلف نفسه ، ط / 5 نشر دار النعمان .

التعصيب باطل في الأساس ، وأنَّ التركة بكاملها للبنت وليس للأخ شيء .

والإمامية الإثنا عشرية تختلف عن أهل السنة في أصول فقهها ، فهي لا تعمل بالقياس ، وقد تواتر عن أئمتهم قولهم : « إنَّ الشريعة إذا قيست محق الدين » ، ولا يعتبرون من الأحاديث إلاَّ ما صحَّ عندهم من طرق أهل البيت ، ومن يُلْقِ نظرةً على كتب أصول فقههم يلحظ ذلك[13] .

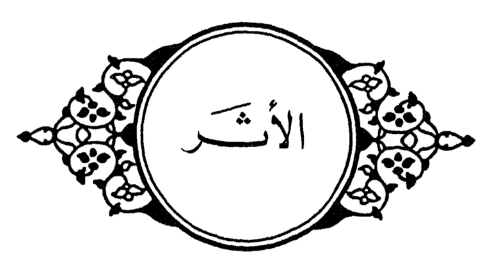
بقيَ أن نشير إلى أن متقدّمي الامامية أكثر تعصُّباً من الإمامية المعاصرين ، ويمكن ملاحظة ذلك في كتابات كليهما ممّن الّفوا في عقائد الإمامية الإثني عشرية ، والناظر في كتاب (منهاج الكرامة) لابن المطهر الحلّي يرى مبلغ غلوّ متقدميهم[14] . وثمة أمور تحمد لبعض معاصريهم إذ سَعَوْا إلى التقريب بين المذاهب فأنشأوا مع جماعة من أهل السنة جماعةً تسّمت بـ (جماعة التقريب) بين المذاهب ، انضّم إليها عدد من أكابر علماء السنة وأفاضلهم من أمثال الشيخ عبد المجيد سليم والشيخ علي الخفيف وغيرهما ، وأصدرت مجلة لها بعنوان (رسالة الإسلام) ، واتخذت لها مقراً في مصر[15] .

مصادر أخرى للتعريف بأصول الإمامية الإثنى عشرية وفروعها

الوسائل : محمد حسين آل كاشف الغطاء .
المراجعات : عبد الحسين شرف الدين الموسوي .
عقائد الامامية : محمد رضا المظفر .
القوانين : القمي .
الشيعة والتشيع : محمد جواد مغنية .

(13) انظر أصول الفقه المقارن لمحمد تقي الحكيم ص 301 -358 دار الأندلس ، الطبعة الثانية سنة 1979 م .
(14) انظر كتاب (منهاج الكرامة) لابن المطهر الحلّي . وقد نشر مع (منهاج السنة) لابن تيمية في الرد عليه بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم .
(15) راجع كتاب (حول الوحدة الاسلامية ، أفكار ودراسات) مطبوعات منظمة الاعلام الاسلامي . الجزء الأول ، الطبعة الأولى 1404 هـ ، طهران .

مجمع البيان : الطبرسي ، الفضل بن الحسن (تفسير) .
أصول الكافي : الكليني .
بحار الأنوار : المجلسي .
الوسائل : الحر العاملي .
الغيبة : الطوسي .
أعيان الشيعة : محسن الأمين العاملي .



الأستاذ محمد القماطي

الأثَر ، بالفتح : بقية الشيء . ويجمع على آثار وأثور . ويطلق الأثر على النتيجة ، وهي الحاصل من الشيء ، كما يطلق على العلامة والخبر .

وإذا ما أطلق الأثر قصد به فعل أصحاب رسول الله ﷺ ولذلك يطلق الأثر عند المحدثين على الحديث الموقوف، وهو: ما يروى عن الصحابة رضي الله عنهم ولا يتجاوز به إلى رسول الله ﷺ . كما يطلق على الحديث المقطوع، وهو: ما جاء عن التابعين موقوفاً عليهم . فيقولون : جاء في الآثار كذا . وقد يطلق عند بعضهم على الحديث المرفوع بما أخبر فيه الصحابي عن قول رسول الله ﷺ أو فعله . فيقال : جاء في الأدعية المأثورة كذا . ويسمي فقهاء خراسان الموقوف أثراً ، والمرفوع خبراً . ويسمى المحدث أثرياً نسبة إلى الأثر . والأثريان هما المحدثان :

1-الحسين بن عبد الملك

2-عبد الملك بن منصور

والأثر الرجعي في القانون : سريانه على المدة التي سبقت صدوره .

والأثير : بريق السيف والمفضل من الرجال . والجمع أثراء . والأنثى أثيرة ، والجمع بالألف والتاء (أثيرات) ، ويرد لفظ أثير للاتباع في قولهم (شيء كثير أثير ، أو كثير بثير) .

والأثير ، عند قدماء الفلاسفة ـ على خلاف بينهم ـ المادة الأصلية للعالم أو روحه أو أصل النار أو مادة أخف وأنقى من الهواء . والأثير ـ عند الطبيعيين ـ مادة لطيفة مرنة مالئة لهذا الكون ، متسربة بين ذرات الأجسام ، متجانسة الكثافة والمرونة في كل جهة . وهي مادة مفترضة لنقل الحرارة والموجات الصوتية والضوئية . وهو ـ عند الكيميائيين ـ سائل غير ذي لون طيار ، يذيب المواد الدهنية ، ويستخدم في الطب .

وأثير الدين الأَبْهَري هو : المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري السمرقندي . منطقي ، له اشتغال بالحكمة والطبيعيات والفلك (ت 663 هـ .) عدّ له مؤلف الأعلام تسعة كتب ، منها كتابان مطبوعان هما : (هداية الحكمة) مع بعض شروحه و (الايساغوجي) .

ويعرف بابن الأثير جماعة من العلماء نذكر منهم ستة مرتبين حسب الظهور زمنياً :

1- المبارك بن محمد الشيباني الجزري ، أبو السعادات ، مجد الدين (544 هـ/606 هـ .) محدث لغوي أصولي . اتصل بصاحب الموصل فكان من أخصائه بطلت يداه ورجلاه زمناً ، ولم يمنعه ذلك من الاشتغال بالعلم وتدريس طلبته . وهو أحد أبناء الأثير الاخوة الثلاثة (المحدث ، والمؤرخ ، والكاتب) عد له مؤلف الاعلام تسعة كتب ، ثلاثة منها مطبوعة ، وهي :

(أ) النهاية في غريب الحديث (أربعة أجزاء) .

(ب) جامع الأصول في أحاديث الرسول ﷺ (عشرة أجزاء) .

(ج) المرصع في الآباء والأمهات والبنات .

2- علي بن محمد الشيباني الجزري ، أبو الحسن عز الدين (555هـ/630هـ) مؤرخ نسابة رحالة . سكن الموصل ، وكان مجلسه مجمع الفضلاء والأدباء عدَّ له مؤلف الأعلام ستة كتب خمسة منها مطبوعة ، هي :

(أ) أُسْد الغابة في معرفة الصحابة ترجم فيه للصحابة والتابعين رضي الله عنهم وقد ضم الكتاب (7500 ترجمة) مرتبة ترتيباً ألفبائياً .

(ب) الكامل في التـاريخ (عشـرة مجلدات) أرخ فيه لمـا قبل الاسـلام وبعد ظهوره حتى سنة 629 هـ .

(ج) اللباب في تهذيب الأنساب ، اختصر به كتاب الأنساب للسمعاني .

(د) تاريخ الدولة الأتابكية .

(هـ) الجامع الكبير (في البلاغة) .

3- نصر الله بن محمد الشيباني الجزري، أبو الفتح ضياء الدين (558 ـ 638هـ) وزير كـاتب . تعلم بالموصل ، واتصل بالسلطان صلاح الدين وولى الوزارة لابنـه في دمشق . واتصل بصاحب الموصل ثم مـات في بغداد مـوفداً إلى الخليفة. عدَّ لـه مؤلف الأعلام ثمانية كتب ، منها أربعة مطبوعة . هي :

(أ) المثل السائر ، في أدب الكاتب والشاعر .

(ب) الوشى المرقوم في حل المنظوم

(ج) الجامع الكبير (في صياغة المنظوم والمنثور).

(د) رسائل ابن الأثير .

4- محمـد بن نصر الله بن محمـد الشيباني الجـزري ، شرف الـدين ابن الأثير (585 ـ 622هـ) هو ابن الوزير الكاتب المتقدم ذكره ولـد بالمـوصل واتصـل بالملك الأشرف وألف له (مجموعاً) ذكر فيه جملة من نظمه ونثره ورسائـل أبيه ، كـما ألف (نزهة الأبْصار في نعت الفواكه والثمار) .

5- إسماعيل بن أحمد بن سعيد ، عماد الدين ابن تاج الدين الحلبي الأصـل (652ـ 699 هـ) كـاتب منشىء له درايـة واسعـة بـالأدب . ولي الكتابـة بمصـر ثم تـركها . قتـل في وقعة لصـد التتار بـظاهر حمص . عـدَّ لـه مؤلف الاعـلام خمسـة كتب ، أحدها مطبوع ، وهو (إحكام الأحكام في شرح أحاديث سيد الأنام) .

6- أحمد بن إسماعيـل بن أحمد بن سعيـد ، نجم الدين الحلبي الأصـل (ت 737 هـ .) كاتب منشىء من كتاب الانشاء بمصر ، وهو ابن المترجم لـه السابق . له كتابان مخطوطـان هما : (جـوهر الكنـز) اختصاراً لكتـاب أبيه (كنـز البراعـة) والمختصر المختار من وفيات الاعيان .

المصادر والمراجع

الأعلام : خير الدين الزركلي ، ط . دار العلم للملايين (1980م .)

تدريب الراوي : شرح تقريب النواوي : جلال الدين السيوطي ط مصر 1307 هـ (بالواسطة) .

دائرة معارف القرن العشرين : محمد فريد وجدي . ط . دار المعارف بيروت .

علوم الحديث ومصطلحه : الشيخ صبحي الصالح ، ط . دار العلم للملايين 1984 م .

القاموس المحيط : مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي . ط . المؤسسة العربية للطباعة والنشر .

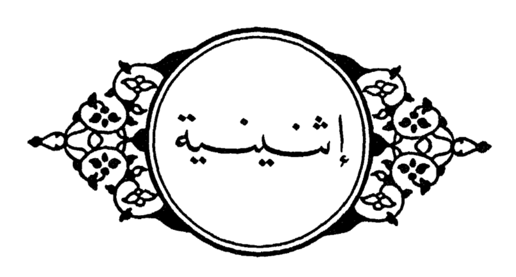
كشاف الفنون : محمد علي الفاروقي التهانوي (تحقيق لطفي عبد البديع ، وعبد المنعم حسنين) مراجعة : أمين الخولي .

لسان العرب المحيط : ابن منظور (إعداد وتصنيف يوسف خياط) ط . دار لسان العرب - بيروت .

المعجم الوسيط : د . إبراهيم أنيس وآخرون . الطبعة الثانية .

مع المكتبة العربية : د . عبد الرحمن عطبة . ط . دار الأوزاعي .

مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح ، توثيق وتحقيق عائشة عبد الرحمن . ط . مطبعة دار الكتب 1974 م .



صالح محمد جليد

ظاهر هذا اللفظ يشير إلى وجود علاقة بينه وبين العدد الرياضي (اثنان) وهو أمر لا شك فيه ، إذا ما اعتبرنا أن الاثنينيّة تقول « بوجود جوهرين اثنين مستقلين تربطهما ببعض علاقة تقابل أو تطابق » .

وأول من استخدم هذا الاصطلاح في المجال النفسي ـ الطبيعي كريستيان وولف في مطلع العصر الحديث بينما فسر معاصره توماس هايد بعض الظواهر الدينية كالخير والشر من خلال هذا المبدأ .

وإذا ما تتبعنا نشأة هذا التقسيم الاثنيني للظواهر ورجعنا إلى ما أسماه أوجست كونت بالمرحلة اللاهوتية وجدنا أن أهل بلاد فارس قد ميزوا بين مبدأين هما الخير والشر والحياة والموت .

والاثنينية في الاصطلاح الفلسفي ، كون الشيء يشتمل على حدين متقابلين أو متطابقين ، فالحد المتقابل مثل العقل والتجربة أو الروح والمادة ، أو عالم الغيب وعالم الشهادة ، أما التطابق فهو مثل النظرية وتطبيقاتها العملية ، أو المفهوم وما صدقه .

وللاثنينية أمثلة في تاريخ الفلسفة : فأفلاطون الفيلسوف اليوناني الذي عاش إلى حوالي منتصف القرن الرابع قبل الميلاد قسم العالم إلى عالمين اثنين عالم المثل وهو عالم الحقائق وعالم الحس وهو عالم الحقائق المتغيرة .

وذهب ديكارت الفيلسوف الفرنسي بعده بحوالي ألفي سنة إلى ما يشبه هذا الرأي ، غير أن تقسيمه الاثنيني تركز في الفصل بين عالم الروح وعالم المادة وجعل من الأول أصلاً ومبدأ ينبثق منه الثاني ، وذلك من خلال عملية شك منهجية . ولقي هذا الفصل نقداً من بعض الفلاسفة لأن ديكارت انتهى إلى اثنينيّة لم يوفق معها إلى تعليل العلاقة القائمة بين العالمين أي العالم العقلي والعالم الحسي أو بين الروح وبين الجسم . ولا يخفى أن التمييز بين الروح وبين المادة والفصل بينهما في فلسفة ديكارت يعد بمثابة الخطوة الأولى على طريق الفصل بين الفلسفة وبين العلم .

وجاء التيار المادي مخالفاً تماماً للإتجاه السابق إذ هو يتصور أن وجود المادة أسبق من وجود الذات المدركة أي العقل ، بل ذهب هذا التيار إلى القول بأن العقل هو نتاج لوجود المادة وانعكاس لها .

ومما سبق يتبين أن الاتجاهين السابقين يؤكدان على مبدأ الفصل بين عالمين ، وإن أكد أحدهما أولية وجود طرف دون الطرف الآخر ، أي أنهما يقران بمبدأ الاثنينيّة هنا . بيد أن الوجودية وهي مذهب فلسفي معاصر يمكن اعتبارها في مكان وسط بين الاتجاهين السابقين ، إذ يؤكد هذا المذهب على « أن ما يظهر من الشيء هو حقيقته » وينتفي هنا مبدأ الأثينية تماماً .

المصادر

وهبة ، مراد **المعجم الفلسفي** 1971 م .
صليبا ، جميل **المعجم الفلسفي** 1982 م .
روتز ، واكويرت **قاموس الفلسفة** 1981 م .

أسس التقويم لأبحاث المجلة

تمر الأبحاث والمقالات الواردة على المجلة بمرحلة التقويم والنقد ، وفيها تحال الأعمال المقدمة لها إلى مقوِّم متخصص في الموضوع المراد نقده ؛ على أن يكتب رأيه صريحاً في إحدى الصور التالية :

1 ـ موافقة للنشر بدون ملاحظات .
2 ـ موافقة مع ملاحظات يرى تعديل البحث على أساسها .
3 ـ رفض للبحث مع ملاحظات تفسيرية .

يعود البحث إلى صاحبه في الحالتين الأخيرتين لتعديل بحثه وفقاً لما يراه سديداً من ملاحظات المقوِّم ، وله رفض الملاحظات برد علمي آخر يدحض فيه ردود ذلك المقوِّم ويوضح مواطن الزلل في نقده .

يحال البحث في حالة اختلاف الباحث والمقوّم وإصرار كل منهما على رأيه إلى حكم من درجة علمية أعلى تكون له مهمة ترشيح البحث للنشر أو عدمه ، على أن يكون لهيئة التحرير رأيها في تقويم البحث بحسب المعايير التي وضعتها لقبول المواد المنشورة[1] .

مع ملاحظة أن المقوِّم لا يعرف اسم الكاتب ولا العكس حتى يكون النقد موضوعياً في جميع الأحوال ، وإننا لنأمل ـ مع ذلك ـ أن يلتزم المقومون النزاهة ولين القول في نقد الأعمال المقدمة لهم ، كما نرجو من الكتّاب أن يعتبروا ما يجدونه من ملاحظات على أبحاثهم سبيلاً من سبل إثراء البحث ودليلاً على أهميته .

(1) انظر الصفحة الأولى من الغلاف الأخير في كل أعداد المجلة .

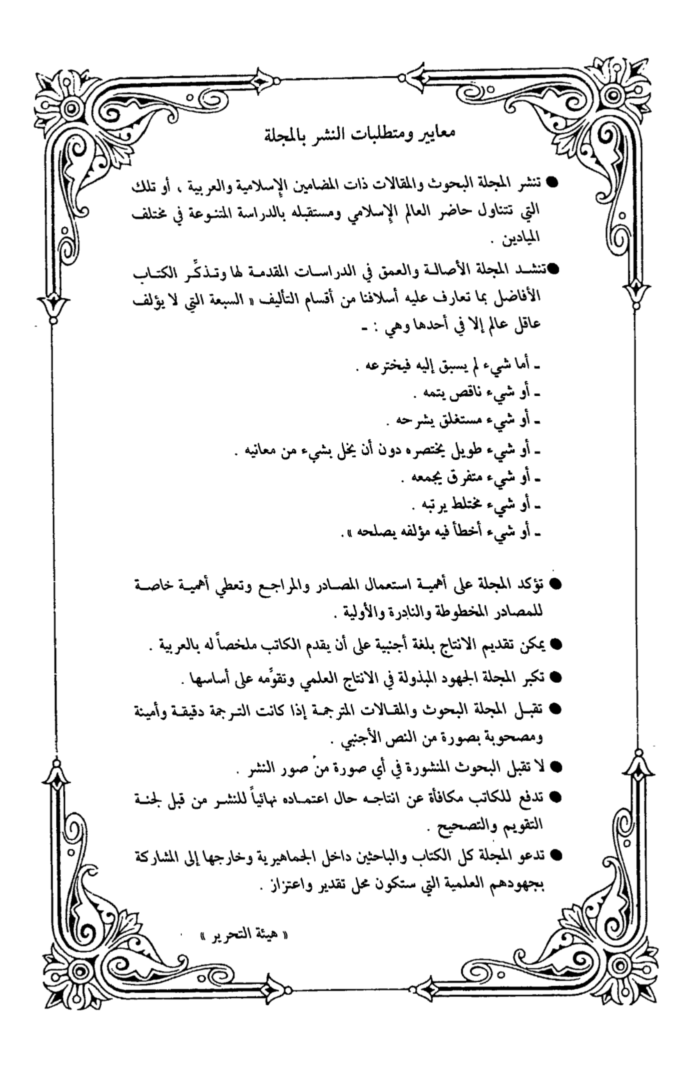


BULLETIN OF THE FACULTY OF

The Islamic Call

FOURTH YEAR

Correspondence to:
Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya- Tripoli
FACULTY OF THE ISLAMIC CALL
P.O.Box: 2549- Tel.: 31523.
Price: 500 Libyan Dr. or equivalent.



معايير ومتطلبات النشر بالمجلة

● تنشر المجلة البحوث والمقالات ذات المضامين الإسلامية والعربية ، أو تلك التي تتناول حاضر العالم الإسلامي ومستقبله بالدراسة المتنوعة في مختلف الميادين .

●تنشد المجلة الأصالة والعمق في الدراسات المقدمة لها وتذكّر الكتاب الأفاضل بما تعارف عليه أسلافنا من أقسام التأليف « السبعة التي لا يؤلف عاقل عالم إلا في أحدها وهي : -

- أما شيء لم يسبق إليه فيخترعه .
- أو شيء ناقص يتمه .
- أو شيء مستغلق يشرحه .
- أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه .
- أو شيء متفرق يجمعه .
- أو شيء مختلط يرتبه .
- أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه » .

● تؤكد المجلة على أهمية استعمال المصادر والمراجع وتعطي أهمية خاصة للمصادر المخطوطة والنادرة والأولية .

● يمكن تقديم الانتاج بلغة أجنبية على أن يقدم الكاتب ملخصاً له بالعربية .

● تكبر المجلة الجهود المبذولة في الانتاج العلمي وتقوّمه على أساسها .

● تقبل المجلة البحوث والمقالات المترجمة إذا كانت الترجمة دقيقة وأمينة ومصحوبة بصورة من النص الأجنبي .

● لا تقبل البحوث المنشورة في أي صورة منْ صور النشر .

● تدفع للكاتب مكافأة عن انتاجه حال اعتماده نهائياً للنشر من قبل لجنة التقويم والتصحيح .

● تدعو المجلة كل الكتاب والباحثين داخل الجماهيرية وخارجها إلى المشاركة بجهودهم العلمية التي ستكون محل تقدير واعتزاز .

« هيئة التحرير »

